کے تحت مین مختلف نظمین ہین، آخر مین "سحر حلال" کے عنوان سے غزلین درج کیگئی ہین، سب سے آخر مین کلام تسکین پر جناب احسن صاحب تمہیمی کا تبصرہ ہے، جناب تسکین کے کلام کی نمایان خصوصیت یہ ہے کہ طرز ادا نہایت سلجھا ہوا، اور زبان نہایت سہل آسان اور شیرین ہے ضخامت ۱۰۰ صفحے لکھائی چھپائی اور کاغذ اچھا ہے'

قیمت مع جلد عہ' پتہ:- جناب افضل صاحب متصل جامع مسجد بلند شہر'

امین بک، مصر کے مشہور ادیب جرجی زیدان کا ایک تاریخی فسانہ بطرز ناول "المملوک الشارد" ہے اس فسانہ کا ترجمہ جناب مولانا سید علی محسن صاحب ندوی نے "امین بک" کے نام سے کیا ہے، فسانہ مین خدیو مصر محمد علی پاشا کے دور حکومت مین مصر و شام کے سیاسی واقعات بیان کئے گئے ہین، ترجمہ صاف شستہ اور سلیس زبان مین ہے، ضخامت ۲۰۷ صفحے لکھائی چھپائی اور کاغذ نہایت معمولی ہے قیمت ۱۲ر پتہ:- جناب منیجر صاحب شبلی بکڈپو لکھنؤ،

قریۂ ویران، جناب سید راحت حسین صاحب بی ایل نے گولڈ اسمتھ کی اس مشہور نظم کا ترجمہ نظم میں کیا ہے، جس مین شاعر نے ایک قریہ کی خوشحالی اور اسکی ترقی دکھا کر اسکی بربادی و ویرانی کا نقشہ کھینچا ہے، ابتدا مین ترجمہ پر جناب آغا شاعر صاحب قزلباش دہلوی کی ایک تقریظ ہے، پھر جناب مترجم کا ایک مقدمہ ہے جو چھوٹی تقطیع کے ۵ صفحے پر ختم ہوا ہے، اس مقدمہ مین اردو شاعری پر سرسری نگاہ ڈالی گئی ہے، پھر "روداد نظم" کے عنوان سے اس نظم کے حالات اور شاعر کے سوانح زندگی بیان کئے گئے ہین، اس کے بعد نظم کا ترجمہ ہے جو ۹۰ صفحوں مین آیا ہے، ترجمہ صاف اور سلیس ہے، جسکی خاص خوبی یہ ہے کہ نظم مین ترجمہ کرنے کے باوجود تحت اللفظ ترجمہ کیا گیا ہے، جہان کہین غایت مجبوری پیش آئی ہے وہان الفاظ بڑھائے گئے ہین، لیکن اُن کو قوسین مین نمایان کر دیا گیا ہے لکھائی چھپائی خاصی اور کاغذ عمدہ ہے، قیمت عہ پتہ:- مرغوب بک ایجنسی چوک متی لاہور،

"ز"

مجلد ہژدہم | ماہ صفر ۱۳۴۵ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۲۶ء | عدد سوم

مضامین

شذرات

الحمد للہ تعالیٰ کہ ساڑھے تین مہینہ کی غیر حاضری کے بعد فریضۂ حج و زیارت سے مشرف ہو کر آج معارف کا اڈیٹر آپ کی خدمت مین پھر حاضر ہے، ان ساڑھے تین مہینون مین آنکھون نے جو کچھ دیکھا، کانون نے جو کچھ سنا اور دل نے جو مشاہدہ کیا، یہ داستان ٹکڑے ٹکڑے ہو کر ان صفحات کے ذریعہ کبھی کبھی آپ تک بھی پہنچیگی،

میری غیر حاضری سے رفقائے دار المصنفین نے معارف کو جس طرح مرتب کیا وہ ہم سب کے شکریہ کا مستحق ہے، اور سب سے بڑی بات جو مجھ سے بھی نہ ہو سکی تھی، وہ انھون نے یہ کی کہ رسالہ کو مہینہ کے اندر ناظرین کے ہاتھون تک پہنچا دیا، اب اگر رسالہ پھر بچھڑ جائے تو علت و معلول کے قاعدہ سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ رسالہ کی تاخیر کا اصل موجب خود میرا وجود ہے، کوشش کرونگا کہ اس الزام سے اپنے کو بری اور محفوظ ثابت کر سکون، وعلیہ التکلان،

میرے پیچھے جو مضامین شائع ہوئے ان مین ابھی پچھلے دو نمبرون مین مستدرک حاکم کا مضمون چھپا ہے، مضمون نگار نے اپنی محنت اور تتبع کا پورا حق ادا کیا ہے، مگر وہ مضمون اشاعت کیلئے زیر غور تھا اور مزید تشفی کے لیے اس کو رکھ چھوڑا گیا تھا، مگر شاید مقالات کی کمی کے باعث وہ شائع ہو گیا، اس لیے ہمارے رفقا کے "حسن نیت" مین شک نہین، خواہ ان کے "حسن عمل" مین شک ہو، چونکہ یہ

مضمون میری نظر سے گذر چکا تھا، اسلیئے اسکی بعض تحقیق طلب باتین میرے ذہن مین رہگئی تھین، مدینہ منورہ کے کتبخانۂ محمودیہ مین مستدرک حاکم کا قلمی نسخہ مین نے اسی لیے بڑے شوق سے دیکھا، اور جن بعض باتون کی کمی کا اس مین ذکر تھا، وہ مجھے اس مین بھی نہین ملین، خصوصاً مستدرک حاکم کا طویل مقدمہ جس مین حاکم نے اپنے اصول و شرائط لکھے ہین، اس مین بھی نظر نہ آیا بلکہ اسی مطبوعہ نسخہ کا نطق نظر آیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یا تو حاکم نے اس موضوع پر الگ رسالہ لکھا ہو، یا یہ کہ اس کے لکھنے کا اونکا ارادہ ہو، لیکن لکھنے کی نوبت نہ آئی ہو، حاکم کی معرفۃ علوم الحدیث بھی دیکھی، مگر اس مین بھی یہ باتین نہین،

مکہ معظمہ مین موتمر اسلامی کے سبب سے ڈیڑھ ماہ قیام رہا، مکہ معظمہ سے مدینہ منورہ تک ۱۲ منزلون کے طے کرنے مین ۱۲ دن صرف ہوئے، اور ۱۲ دن مدینہ منورہ مین قیام رہا، مکہ معظمہ سے تو ایک حد تک طبیعت سیر ہو چکی تھی مگر افسوس کہ مدینہ مبارکہ سے سیری نہ ہوئی،

باز ہوائے چمنم آرزو ست،

مکہ معظمہ سے مدینہ منورہ تک کی بارہ منزلین نہایت آسانی سے طے ہوئین اور ہر منزل مین ایک نئی دلچسپی نظر آتی تھی، مین نے کوشش کی ہے کہ ہر منزل کی قلمی تصویر ناظرین کی چشم خیال تک پہنچا سکون، راستون کا نشیب و فراز، پہاڑون کا سلسلہ در سلسلہ، کہین چشمے، کہین کوئین، کہین بدوٗن کے جھونپڑے، کہین ببول کے درخت، کہین ریگستان، کہین سنگستان عجیب عجیب منظر نظر سے گذرے،

مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے درمیان عجیب فرق نظر آیا، صوفیہ کی اصطلاح مین یہ کہنا چاہیے کہ مکہ شان جلال کا اور مدینہ شان جمال کا مظہر ہے، آب و ہوا، جائے وقوع، آبادی، لوگون کے اخلاق، خانۂ کعبہ اور مسجد نبوی

کے عمارات ہر چیز مین یہ فرق محسوس ہوتا ہے اور دل لذت پاتا ہے،

علمی اور تعلیمی حیثیت سے بھی ان دونون شہرون مین یہی فرق ہے، مکہ معظمہ مین پرانے مدرسون مین سے کسی مدرسہ کی عمارت موجود نہین، حرم کے بعض اطراف مین سلطان محمود نے جو مدرسے بنوائے تھے، وہ اشراف کے شخصی تصرفات مین داخل ہوکر محو ہو چکے ہین، مگر مدینہ منورہ مین اب تک ان مدرسون کی مستقل عمارتین خواہ وہ کسی ویرانی کی حالت مین ہون موجود ہین، اور مسلمانون کی حالت زار پر نوحہ خوان ہین، مکہ معظمہ مین دو عمومی کتبخانے ہین، بڑا کتبخانہ جو حرم کے اندر ہے، سلطان محمود کی طرف منسوب ہے، اس مین ہر علم و فن کی چھ سات ہزار کتابین ہونگی جو زیادہ تر قلمی ہین، دوسرا کتبخانہ ایک ترک عالم شروانی کا موقوفہ ہے، اور انکی نسبت سے کتبخانۂ شروانی کہلاتا ہے، وہ مٹ چکا ہے، اور شریف کے عہد مین برباد ہو چکا ہے، اسمین اب صرف چند سو کتابین ہین،

مدینہ منورہ مین اس وقت بھی ۱۸ کتبخانے چھوٹے بڑے موجود ہین، جنمین سب سے بڑا شیخ الاسلام عارف حکمت بے کا کتبخانہ ہے، جسکا حال معارف کے مئی نمبر مین شائع ہو چکا ہے، اس کے علاوہ کتبخانۂ محمودیہ اور کتبخانۂ سیدنا عثمان قابل ذکر کتبخانے ہین، ان دو پچھلے کتبخانون مین تفسیر، حدیث اور فقہ کی نادر کتابون کا بڑا ذخیرہ ہے

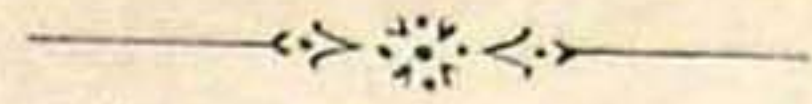
ہم نے ان تینون کتبخانون کی نادر کتابون کی فہرست مرتب کرلی ہے، ترکون نے جنگ عظیم مین جہان مدینہ منورہ کے نادر تحفے قسطنطنیہ کو منتقل کر دیئے، وہان ایک خاص آدمی بھیجکر ان کتبخانون سے بہت سی نادر کتابین بھی منتقل کرلین، اور ہم کو معلوم ہوا ہے کہ قسطنطنیہ کے کتبخانۂ عمومی مین وہ موجود ہین اور یہ بھی سنا ہے کہ ان

کتابون مین جنکے دو نسخے وہان ہونگے ان مین سے ایک نسخہ مدینہ منورہ کے کتبخانہ مین دیدیا جائے گا،

یہ تمام کتبخانے ترکی سلاطین کے جمع اور وقف کئے ہوئے ہین، اور ان پرانی مہرین ہین، پہلا کتبخانہ البتہ ایک ترک عالم کا موقوفہ ہے، اور دو تین وجوہ سے وہ سب سے بہتر ہے، ایک تو یہ کہ اوسکی عمارت اور خود کتبخانہ نہایت اچھی حالت مین ہے، روزانہ باقاعدہ کھلتا اور بند ہوتا ہے، دوسرے اوپر سے لیکر نیچے تک اس مین سب ترک ملازم ہین، تیسرے یہ کہ اس مین ہر علم و فن کی کتابین ہین،

مسجد نبوی کو حقیقت مین سلطان عبد المجید خان کی فیاضی نے عروس المساجد بنا دیا ہے، اس قدر خوبصورت اس قدر لطیف صنعتکاریان کی ہین کہ بے اختیار زائر کی زبان سے احسنت اور جزاک اللہ نکل جاتا ہے، اس مسجد کا تاریخی نقشہ ہاتھ آیا ہے، کبھی وہ آپ کے سامنے بھی آئیگا، اسی کے ساتھ مسجد نبوی کی موجودہ صورت و شکل و خصوصیات کی الفاظ و حروف کے رنگ مین ہلکی تصویر اتاری ہے وہ بھی آپ دیکھینگے

جنۃ المعلیٰ (مکہ کا قبرستان) اور جنۃ البقیع (مدینہ کا قبرستان) اب عمارتون قبون اور گنبدون سے خالی ہے اکثر قبرین محض قبر کی حیثیت سے باقی اور نمایان ہین، ان پر کوئی دیوار یا حصار یا قبہ نہین ہے، بعض قبرون پر سے قبے اتار دیئے گئے ہین، اور صرف چار دیواری چھوڑ دیگئی ہے، چنانچہ جنۃ المعلیٰ مین حضرت ابو طالب اور عبد المطلب کی طرف جو مقبرہ منسوب ہے اسکی چار دیواری اب تک کھڑی ہے، جنۃ البقیع مین کوئی دیوار بھی باقی نہین صرف قبرین نمایان ہین انپر کوئی کتبہ بھی نہین سیدنا حمزہ کے مزار (واقع احد) کا گنبد بھی اتار دیا گیا ہے اور صرف چار دیواری باقی ہے اور مسجد کے دالان سے اسکا راستہ بند کر کے باہر سے اس کا راستہ دیوار توڑ کر بنا دیا گیا ہے اور پھاٹک لگا دیا گیا ہے یہ صورت حال شرعی ہے یا نہین، اس پر اسلامی فرقون مین جو جنگ برپا ہے، اسکا نتیجہ دیکھئے کیا ہو،

مسئلہ حجاز کے متعلق سیاسی و مذہبی حیثیت سے بہت سی باتین ہین جنکو ہمارے دوست معارف کی زبان سے سننے کے متوقع ہون گے، لیکن اس کی گتھیان اتنی الجھی ہوئی ہین کہ ہم ان کے سلجھانے سے علانیہ عاجز ہین، اور معارف کو ان مباحث مین پھنسانا نہین چاہتے،

موتمر اسلامی، یقیناً ایک دلفریب موضوع ہے، یہ موتمر مسلمانون کی پوری ایک صدی کے خواب کی تعبیر ہے، اس مین اکیس اسلامی ملکون کے نمائندون نے شرکت کی، اور کل نمائندون کی تعداد ۹۰ کے قریب تھی، اگر اس موتمر مین کمی تھی تو یہ کہ ایران، عراق اور چین اور مصر و سوڈان کے علاوہ افریقہ کے مسلمانون کے نمائندے اس مین شریک نہ تھے، ایک مہینہ کے قریب اس کے عام جلسے ۸ بجے صبح سے لیکر ۱۲ بجے تک اور خاص جلسے عصر سے لیکر عشا تک ہوتے رہے، کل ۵۵ کے قریب اس مین مختلف تجویزین پیش ہوئین جنکا زیادہ تر تعلق حجاز سے تھا،

اسسال کے حج کی خصوصیت یہ تھی کہ عام حاجیون کے علاوہ ہر ملک کے ارباب فکر اور اہل علم بھی آئے تھے، اور انھون نے حجاز اور عالم اسلامی کے مسائل پر باہم غور و مشورہ کیا، اگر اس موتمر کو مضبوط اور مستحکم کیا جائے اور اسکی قوت کو سال بسال بڑھایا جائے، تو تعجب نہین کہ مسلمانون کی لیگ آف نیشنس (جمعیۃ الاقوام) بنجائے،

اسسال سرسری اندازہ کے مطابق پونے دو لاکھ حاجی مختلف ملکون سے آئے جنمین سب سے زیادہ کہا جاتا ہے کہ نجد کے لوگ تھے جنکی تعداد ۴۰ ہزار تھی، ان کے بعد ہندوستان کا درجہ تھا جہان سے ۲۰ ہزار حاجی آئے تھے، پھر مصری تھے جو ۴۰ ہزار کے قریب تھے، جاویون کا اندازہ دس ہزار ہے، چینی چار پانچ سو ہونگے، سوڈانی و تکرونی بھی اسی قدر، بخاری و افغانی دو ہزار ہونگے، ترک ساٹھ ستر ہونگے، یوگوسلیویا، البانیہ وغیرہ سے

بھی حاجی آئے تھے، یوگوسلیویا کے ۲۰ حاجی تھے، سب سے کم روس سے اور روس سے بھی کم تونس و مراکش و الجیریا کے حاجی تھے، جنکی تعداد چند سے زیادہ نہ ہوگی، شیعون کی تعداد بھی ہمارے خیال مین ڈیڑھ دو سو ہوگی،

سب سے دور دراز راستہ سے جو حاجی آئے تھے وہ نائجیریا (افریقہ) کے تھے، یہان ڈیڑھ کروڑ مسلمانون کی تعداد ہے، ایک برائے نام سلطان ان پر حکمران ہے اور اصلی قبضہ انگریزون کا ہے، یہ حاجی نائجیریا سے مکہ معظمہ تک تقریباً نو مہینے مین پہنچے تھے، ان نو مہینون کا بڑا راستہ انھون نے پیادہ پا طے کیا تھا، ان مین بوڑھے بھی تھے، نوجوان بھی تھے، مرد بھی تھے، عورتین بھی تھین، جاہل بھی تھے، پڑھے بھی تھے، مگر بڑے مسکین اور نیک لوگ تھے، نائجیریا سے سوڈان تک پیادہ سفر کرکے سوڈان مین ان کو ریل نظر آئی جس پر وہ پورٹ سوڈان پہنچے، پورٹ سوڈان سے جہاز پر جدہ آئے پھر جدہ سے مکہ معظمہ اور مکہ معظمہ سے مدینہ منورہ تک وہی بادیہ پیمائی تھی، مذہب کے نشہ روحانی کے سوا اور کون چیز ان تکالیف و مشکلات کو سہل و آسان بنا سکتی ہے؟

مہینون کے بعد ہندوستان بلکہ دنیا سے واقف ہو رہا ہون، اس لئے ابھی عرب سے باہر کے حالات و واقعات سے ناآشنائی بلکہ ناواقفیت ہے، اس بنا پر شذرات مین اور گوشون کے متعلق کوئی نقد و تبصرہ نہین، ابھی کچھ دن ادھر سے مانوس ہونے دیجئے،

مقالات

امام غزالیؒ

اور

فلسفۂ اخلاق

از

مولٰنا عبدالسلام ندوی

ہندوستان کے جدید تعلیم یافتہ گروہ کی طرح اگرچہ مصر کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ بھی مطلق العنان ہوگیا ہے، تاہم مصر مین اس مطلق العنانی کے علمی نتائج ہندوستان سے زیادہ بہتر نظر آتے ہین، اور وہان کے جدید تعلیم یافتہ لوگون کے قلم سے جو آزادانہ تحریرین نکلتی ہین اُن مین آزادخیالی کے ساتھ وسیع النظری بھی پائی جاتی ہے، ہندوستان کا آزادخیال گروہ اگرچہ اپنی آزادخیالی کا صور نہایت بلند آہنگی کے ساتھ پھونکتا ہے، لیکن یہ بلند آہنگی زیادہ تر سرسید، چراغ علی، شبلی، امیر علی، اور بعض انگریزون کی آواز بازگشت ہوتی ہے خود اُنکی تحقیق وتدقیق کا کوئی حصہ اس مین شامل نہین ہوتا، لیکن مصر کا جدید طبقہ بذات خود مطالعہ اجتہاد اور تحقیق وجستجو سے کام لیتا ہے اور اس کے بعد جو کچھ کہتا ہے، وہ طوطے کی طرح کسی کے رٹائے ہوئے الفاظ کی تکرار نہین ہوتا،

حال مین ڈاکٹر زکی مبارک کے قلم سے اسی قسم کی ایک کتاب الاخلاق عند الغزالیؒ کے نام سے نکلی ہے جس مین امام غزالی کے فلسفۂ اخلاق پر نہایت آزادی کیساتھ تنقید کیگئی ہے، امام غزالی پر نہایت قدیم زمانے سے تنقیدین ہوتی چلی آئی ہین، چنانچہ خود ڈاکٹر زکی مبارک نے بھی اپنی تنقید سے پہلے تمہیداً ان تنقیدات کو نقل کردیا ہے، لیکن قدیم تنقیدین صرف فن اخلاق تک محدود نہ تھین، بلکہ ان کی زد مین تصوف وغیرہ کے اور مسائل بھی آگئے تھے، اور ان کا تمامتر دار و مدار شریعت اور فقہ پر تھا، لیکن ڈاکٹر زکی مبارک نے صرف امام غزالی کے فلسفۂ اخلاق کو اپنی تنقید کے لیے مخصوص کرلیا ہے، اور دور جدید کے حالات وضروریات کو پیش نظر رکھکر ان پر تنقید کی ہے، اگرچہ ان کی تنقیدون مین جابجا بے اعتدالیان پائی جاتی ہین تاہم اگر ان کے غیرضروری حصے کو حذف کردیا جائے تو ان سے اسلامی اخلاق کے بعض تاریخی پہلو نمایان ہوجاتے ہین، اسلیے ہم ان کے مباحث کا خلاصہ ان سے زیادہ سلجھی ہوئی شکل مین پیش کرنا چاہتے ہین،

اسلامی فلسفۂ اخلاق کے اساسی مسائل صرف کتاب وسنت سے ماخوذ ہین، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام اسی اخلاق کی زندہ ومتحرک تصویر تھے، اس کے بعد علمی وعملی حیثیت سے اخلاق کے دو سلسلے اور قائم ہوئے، جنمین علمی سلسلہ تو یونانی فلسفۂ اخلاق سے تعلق رکھتا ہے، اور عملی سلسلے مین صوفیہ کرام اور ان کے پیرو مربوط تھے، اور مسیحی اخلاق بھی جنکی نمائش اُس زمانے کے راہب کرتے تھے اس سلسلہ کا ایک جزو بن گئے تھے، بلکہ ارسطو کے علاوہ یونان کے دوسرے حکما، مثلاً دیوجانس کلبی، سقراط، اور افلاطون وغیرہ کے اخلاقی مسائل یاکم ازکم انکی اخلاقی مثالین بھی ہمارے صوفیہ کے سامنے تھین کیونکہ ارسطو کے سوا یونان کے اور حکما زیادہ تر راہبانہ زندگی بسر کرتے تھے، اس لئے ہمارے صوفیہ کیساتھ ان کو گونہ مناسبت پیدا ہوگئی تھی، امام غزالی کے زمانہ تک ان دونون سلسلون کے اخلاقی مسائل پر تصنیفات کا ایک ذخیرہ مرتب ہوگیا تھا، امام غزالی نے جیسا کہ انھون نے خود تصریح کی ہے، صرف

کام کیا کہ ۱۔ ان کے ابہام و اجمال کی توضیح و تفصیل کی،

۲۔ ان کے پراگندہ مسائل کو مرتب و منظم کیا،

۳۔ ان کا اختصار کیا،

۴۔ ان کے مکررات کو حذف کیا اور لوگون نے جو کچھ لکھا تھا اوس کو ثابت کیا،

۵۔ اُن مشکل مسائل کی تحقیق کی جو لوگون کی سمجھ مین نہین آئے تھے اور دوسری کتابون مین ان سے تعرض نہین کیا گیا تھا، اس جد و جہد کے بعد احیاء العلوم وجود مین آئی، اور اس کے بعد اسلامی فلسفۂ اخلاق کا ایک نیا دور شروع ہوا اور اس دور کے بعد نظم و نثر مین جو کچھ لکھا گیا، غالباً وہ احیاء العلوم ہی کی آواز باز گشت تھا، احیاء العلوم کے علاوہ فن اخلاق مین اگرچہ امام غزالی کی اور تصنیفات بھی ہین، مثلاً میزان العمل، کتاب الاربعین، منہاج العابدین وغیرہ لیکن ان مین باہم کوئی جوہری فرق نہین ہے کیونکہ امام غزالی کی ایک تصنیفی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ایک ہی بات کو ایجاز و اطناب کیساتھ اپنی اخلاقی کتابون مین بار بار بیان کرتے ہین، اب سوال یہ ہے کہ امام غزالی کی ان اخلاقی تصنیفات کا کیا پایہ ہے؟ اور وہ کس حد تک روح اسلام سے مناسبت رکھتی ہین،

امام غزالی کا عام قاعدہ یہ ہے کہ وہ اپنی تصنیفات مین بہ کثرت آیات احادیث اور اخبار لاتے ہین اور اس سلسلے مین موضوع و ضعیف حدیثون سے بھی احتراز نہین کرتے اسلئے متعدد علماء کا خیال ہے کہ وہ بعینہ اسلامی اخلاق کی تعلیم دیتے ہین، لیکن مصنف کو اس سے انکار ہے، اور اس نے غلط یا صحیح طریقہ پر اس کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ

(۱) سب سے پہلے امام غزالی کی زندگی کے مختلف دور سے بحث کی ہے اور یہ دکھایا ہے کہ وہ ایک صوفی خاندان مین پیدا ہوئے، صوفیانہ زندگی بسر کی اور اسلامی کشمکش کے نہایت سخت زمانے مین اہم اجتماعی اور سیاسی مسائل مین کوئی عملی حصہ نہین لیا، چنانچہ جب پٹرس راہب ورد زبان

یورپ کو جنگ صلیبی پر آمادہ کرنے مین مشغول تھا تب امام غزالی اپنے خلوت کدہ مین مصروف اوراد و وظائف تھے انھون نے خود منقذ من الضلال مین لکھا ہے، کہ وہ بیت المقدس مین حجرے کا دروازہ بند کر کے دن بھر عبادت کرتے تھے اور ان خلوتون مین ان پر جن امور کا انکشاف ہوا ان کا استقصا نہین کیا جاسکتا، انھون نے پورے دس سال اسی طرح عزلت نشینی مین بسر کئے، اور اپنی اخلاقی کتابین اسی حالت مین تصنیف کین اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ

۱۔ صوفیانہ روح وراثتہً ان کے قالب مین حلول کر گئی تھی،

۲۔ اور اس عزلت گزینی کا ان کی طبیعت، مزاج اور تصنیفات پر بہت بڑا اثر پڑا،

۳۔ امام غزالی سے پہلے فن اخلاق کا کافی ذخیرہ فراہم ہو چکا تھا، اہل عرب کے اقوال امثال حکم، اشعار اور مدح و ذم کے قصائد غیر مرتب طور پر بہت سے اخلاقی مسائل پر مشتمل تھے، قرآن و حدیث مین اخلاق و معاشرت کے نہایت دقیق مسائل مذکور تھے، بہت سی اخلاقی تصنیفات مثلاً کلیلہ و دمنہ ادب الکبیر، ادب الصغیر، رسالہ قشیریہ، اور قوت القلوب وغیرہ لکھی جا چکی تھین فلاسفۂ یونان نے جو کچھ فن اخلاق پر لکھا تھا، وہ بھی عربی مین منتقل ہو چکا تھا، بالخصوص رسائل اخوان الصفا اور ابن مسکویہ کی طہارۃ الاخلاق اس باب مین خاص اہمیت رکھتی تھین فقہا نے بھی آداب و معاشرت کے متعلق بہت کچھ لکھا تھا، اور انجیل مقدس تو خاص طور پر راہبانہ اخلاق کا مجموعہ تھی، امام غزالی نے اگرچہ ان تمام ماخذون سے فائدہ اٹھایا، لیکن چونکہ ان پر تصوف کا اثر غالب تھا، اسلیے انھون نے اس تمام اخلاقی سرمایہ پر صوفیانہ حیثیت سے نگاہ ڈالی اور اس کو تصوف کے رنگ مین شرابور کر دیا، یہان تک کہ فلاسفہ کے متعلق بھی جو ایک آزاد خیال گروہ تھا منقذ من الضلال مین لکھتے ہین، کہ

اخلاقیات مین انکا تمام کلام نفس کے صفات، اوسکے اخلاق ان کے انواع و اجناس اوس کے معالجہ و مجاہدہ کی کیفیت سے تعلق رکھتا ہے، اور اس کو انھون نے صوفیہ کے کلام سے اخذ کیا ہے،

اگرچہ عبارت صرف حکماے اسلام تک محدود ہوتی تو اس کے تسلیم کرنے مین کوئی مضائقہ نہ تھا لیکن حکماے یونان کو بھی انھون نے صوفیہ ہی کا گرانبار احسان بنا دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہین،

ان کے زمانے مین بلکہ ہر زمانے مین متالہین کی ایک جماعت موجود تھی، خداوند تعالی دنیا کو ان سے خالی نہین رکھتا کیونکہ وہ زمین کے ستون ہین، ان کی برکات سے زمین پر رہنے والون کیلئے رحمت نازل ہوتی ہے۔

ان کے مخالفین نے ان پر جو اعتراضات کئے ہین ان مین اکثر کی بنیاد صرف اُن صوفیانہ وساوس و خطرات پر ہے جنکی انھون نے پیروی کی ہے، بلکہ بعضون نے تو یہانتک کہدیا ہے کہ وہ تصوف سے بھی ناآشنا تھے اور زبیدی وغیرہ اس کا جواب اس سے زیادہ نہ دیسکے کہ قوت القلوب اور رسالہ قشیریہ مین سلوک کے متعلق جو مختلف رائین مذکور تھین امام غزالی نے بلا تصرف ان کو نقل کر دیا ہے، بہرحال ان کا اخلاقی سرمایہ زیادہ تر تصوف سے ماخوذ یا کم ازکم اس سے مخلوط ہے، شرعی حیثیت سے ان کا ایک ماخذ انجیل مقدس ہے لیکن وہ بھی تمامتر راہبانہ اخلاق پر مشتمل ہے حدیثین جو نقل کی ہین وہ اکثر ضعیف ہین، اور غالباً صوفیہ اور ان کے ہم خیالون کی وضع کردہ ہین، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان کے اخلاقی مسائل زیادہ تر شریعت اسلام کی روح سے مناسبت نہین رکھتے، مثلاً وہ زیادہ تر اخلاق کے سلبی پہلو کو لیتے ہین اوس کے ایجابی پہلو سے بہت کم تعرض کرتے ہین، زہد، توکل، خوف، گمنامی، گوشہ نشینی، عجز و انکسار، اور فقر و فاقہ کی فضیلت مین تو انھون نے دل کھول کر زور قلم صرف کیا ہے، لیکن ان کے مقابلے مین اخلاق کے جو ایجابی مسائل ہین، مثلاً شجاعت، آزادی، عزم و استقلال وغیرہ کے فضائل کی طرف بہت کم توجہ کی ہے، حالانکہ اخلاق کے تمام سلبی مسائل ضعف سے تعلق رکھتے ہین، اور اسلام کی ابتدا قوت سے ہوئی ہے، جس کا اصلی مظہر اخلاق کے ایجابی مسائل ہین، اسی طرح انھون نے زیادہ تر اخلاق کے انفرادی مسائل کو لیا ہے، مثلاً قناعت ایک انفرادی

فضیلت ہے جو صرف ایک شخص کی ذات سے تعلق رکھتی ہے، لیکن دیانت و امانت ایک اجتماعی فضیلت ہے جنکی ضرورت عام انسانی معاملات مین پڑتی ہے امام غزالی نے زیادہ تر جن اخلاق سے بحث کی ہے وہ صرف ان لوگون کو کامیاب بنا سکتے ہین جو گوشہ نشینی کی زندگی بسر کرنا چاہتے ہین، لیکن اجتماعی و سیاسی زندگی کے لیے انکی اخلاقی تصنیفات بالکل بیکار ہین، یہی وجہ ہے کہ انکی اخلاقی تصنیفات سے اُس زمانے کے علماء و فقراء کی اخلاقی تاریخ تو مرتب کیجا سکتی ہے، لیکن امراء و سلاطین وغیرہ کے متعلق انھون نے بہت کم لکھا ہے، اسلیے وزراء، سفراء اور دوسرے اہل مناصب انکی تصنیفات سے بہت کم فائدہ اٹھا سکتے ہین،

سلبی و انفرادی مسائل کے متعلق بھی انھون نے جو کچھ لکھا ہے، اُس مین صوفیانہ غلو سے کام لیا ہے اسلیے ان کے معاصرین نے شرعی حیثیت سے ان پر بہت کچھ نکتہ چینیان کی ہین، اور اس حالت مین ان کے لیے ان غلطیون کے تدارک و اصلاح کا نہایت عمدہ موقع حاصل تھا، لیکن انھون نے ان کو اصرار کے ساتھ قائم رکھا، اور ایک مستقل کتاب "الاملاء فی اشکالات الاحیاء" کے نام سے لکھی، جس مین ان کا جواب دیا، اور اپنے مخالفین کو اس لئے حقیقت سے دور بتایا کہ

ان کو نقباء کے احوال، نجباء کے مراتب، بدلاء کے خصائص اور اوتاد کے کرامات حاصل نہین ہوئے اگر ان لوگون کو اپنے نفس کی معرفت حاصل ہوتی تو ان کے لیے حق ظاہر ہوجاتا اور اہل باطن کے علم سے واقف ہوجاتے،

انھی اصول کو پیش نظر رکھکر مصنف نے امام صاحب کے فلسفۂ اخلاق پر نکتہ چینیان کی ہین، چنانچہ ہم اس موقع پر اُسکے چند اعتراضات کا خلاصہ نقل کرتے ہین،

۱- امام صاحب نے ضمنی طور پر خیر و شر کا معیار عقل اور شریعت کو قرار دیا ہے، لیکن انھون نے بہت سی اخلاقی باتین ایسی لکھی ہین جو عقل و شریعت دونون کے منافی ہین، مثلاً وہ

گرسنگی کے فوائد کے متعلق لکھتے ہین،

> کھانا عبادت کی کثرت سے روکتا ہے، کیونکہ اس مین وقت صرف ہوتا ہے، بلکہ بسا اوقات
> اس کے خریدنے اور پکانے مین وقت صرف کرنا پڑتا ہے، پھر برتن کے دھونے اور خلال کی ضرورت
> ہوتی ہے، پانی پینے کے لیے بار بار اٹھنا پڑتا ہے، لیکن جو وقت ان کامون مین صرف کیا جاتا
> ہے، اگر وہ ذکر، مناجات اور تمام عبادات مین صرف کرتا تو اس کا نفع بہت زیادہ ہوتا،

لیکن کیا خیر و شر کا یہ عقلی و شرعی معیار ہے؟ عقل تو انسان کو قوت و نشاط کے ساتھ زندہ رکھنا چاہتی ہے اور شریعت ایک مسلمان کو سپاہی، اور سپاہ بناتی ہے، لیکن اگر لوگ اس تضییع اوقات سے احتراز کرنے لگین تو دنیا کا کیا حال ہوگا؟

۲- اغراض و نتائج کے لحاظ سے خیر و شر کا کیا معیار ہے؟ یعنی ایک نیک کام اسلیے نیک ہے کہ اس سے نیکی کا ارادہ کیا گیا ہے، یا اس لیے کہ نیکی کا ارادہ تو نہین کیا گیا لیکن نیکی خود بخود اس سے پیدا ہوگئی؟ امام صاحب نے عبادات کے متعلق نیکی کی نیت کو لازمی قرار دیا ہے، اس بنا پر اگر کوئی شخص اس لیے سفر حج کرے، کہ تبدیل آب و ہوا سے اوسکی صحت اچھی ہوجائے گی، تو اس کو کچھ ثواب نہ ہوگا لیکن انھون نے اس مین اجتماعی و انفرادی اعمال کے فرق کو ملحوظ نہین رکھا ہے، کیونکہ عبادت ایک شخصی فعل ہے اسلیے اگر اسکی صحیح نیت نہ کیگئی تو وہ ایک فعل عبث ہوگا، لیکن پبلک کام کی حالت اس سے مختلف ہے، ایک شخص کی نیت کچھ بھی ہو، لیکن اوس سے جمہور کو بہر حال فائدہ پہنچے گا، اور اس شخص کو نیک کامون کی عادت ہوگی،

۳- امام صاحب نے اخلاقی امراض کے ازالہ کے جو طریقے بتائے ہین اُن سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس زمانے کے صوفیہ کبر و غرور کا ازالہ سوال و گداگری سے کرتے تھے، لیکن مصنف کے نزدیک گداگری خود ایک اخلاقی مرض ہے اور مرض کا علاج مرض سے نہین کیا جاسکتا،

۴- امام صاحب کے نزدیک اخلاق کا مقصد صرف سعادت اخروی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ انھون نے اجتماعی فوائد کو اس مقصد کے حدود سے خارج کردیا ہے، چنانچہ انھون نے میزان العمل مین تصریح کی ہے کہ جو شخص محض اپنے عز و شرف کے قائم رکھنے کے لیے بدکاری سے اجتناب کرتا ہے، اُسکو عفیف اور پاکدامن نہین کہا جاسکتا، کیونکہ اس نے یہ اجتناب خالصۃً لوجہ اللہ نہین کیا، لیکن مصنف کو اس پر دو اعتراض ہین ایک تو یہ کہ اگر ایک شخص کسی مصیبت زدہ شخص کی امداد کرتا ہے اور اس کا مقصد محض اسکی امداد نہین ہوتا بلکہ وہ اس کو سعادت اُخروی کے حاصل کرنے کا ذریعہ قرار دیتا ہے، تو یہ محض ایک تاجرانہ فعل ہوگا جو معالی اخلاق کے خلاف ہے،

دوسرے یہ کہ اگر کسی شخص نے صرف اپنے عز و شرف کے قائم رکھنے کے لیے بدکاری سے اجتناب کیا تو اس کو پاکدامن کیون نہین کہا جاسکتا؟ عفت و پاکدامنی کا تو یہی مقصد ہے، اور اسی لیے شریعت نے اسکی دعوت دی ہے،

۵- امام صاحب نے توکل پر نہایت تفصیلی بحث کی ہے، لیکن انھون نے اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ تجرد و رہبانیت کی علانیہ دعوت ہے، مثلاً وہ لکھتے ہین کہ:-

> رزق کے لیے اہتمام کرنا دینداروں کے لیے برا، اور علماء کے لیے اور برا ہے، کیونکہ ان کے لیے
> قناعت شرط ہے، اگر ایک عالم لوگون سے لینا نہین چاہتا، اور اپنی کمائی سے گذر اوقات کرنا چاہتا
> ہے، تو صرف علمائے ظاہر کے لیے اسکی ایک وجہ نکل سکتی ہے، کیونکہ کسب باطنی سلوک سے روکتا ہے،
> اس لیے اس کا سلوک مین مشغول رہنا اور اس شخص کے ہاتھ سے لینا جو تقرب الی اللہ چاہتا ہے
> بہتر ہے،

لیکن مصنف کے نزدیک اگر امام صاحب حکومتون کو علماء کی اعانت کی طرف متوجہ کرتے تاکہ وہ فکر معاش سے آزاد ہو کر ہمہ تن اشاعت علم مین مصروف ہوجائین تو یہ کسی قدر صحیح ہوسکتا تھا، لیکن

یہ خیال کہ کسب معاش سلوک باطنی سے روکتا ہے، اور علماء کے لیے بہتر یہ ہے کہ وہ نذر دنیاز پر زندگی بسر کرین علماء کے شایان شان نہین جمع مال کے متعلق امام غزالی کی رائے نہایت عجیب ہے، ان کے نزدیک جو شخص ایک سال کے لیے کسی چیز کو محفوظ رکھتا ہے وہ متوکل نہین ہے، اور جو شخص چالیس یا چالیس دن سے کم کے لیے اسکی حفاظت کرتا ہے، اوسکو آخرت مین متوکلین کا درجۂ محمود نہین ملسکتا لیکن مورخین کی تصریحات کے مطابق مصنف کے نزدیک اہل عرب کی سلطنت کے زوال کا سبب صرف یہ تھا کہ وہ علم الاقتصاد سے واقف نہ تھے، لیکن جس قوم مین ایسے ائمہ پیدا ہون جو چالیس دن تک تحفظ مال کو انسان کے لیے مقام محمود سے محرومی کا سبب بتائین اوس مین اس فن کو کیا وقعت حاصل ہوسکتی ہی؟

امام صاحب نے طلب رزق و اسباب رزق کو ایک فعل عبث قرار دیا ہے اور توکل پر ایک خطابی مثال کے ذریعہ سے اس طرح آمادہ کیا ہے کہ شکم مادر مین بچہ چونکہ حرکت کے قابل نہ تھا اسلئے اس کو غذا پہنچانے کے لیے خداوند تعالیٰ نے اوسکی ناف کو ماں کی ناف سے ملا دیا پھر جب وہ پیدا ہوا تو دودھ پلانے کے لیے خدا نے ان کے دل مین اوسکی محبت ڈالدی یہانتک کہ جب وہ بوڑھا ہوا تو تمام شہر اوسکی محبت کرنے لگا اور اس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ خود بخود مختلف حالات مین انسان کے رزق کے مختلف اسباب پیدا کر دیتا ہے، اسلیے اسکے لیے جد وجہد کی ضرورت نہین ہوتی مصنف کے نزدیک اسی دلیل سے امام صاحب کے مقصد کے خلاف کام لیا جاسکتا ہے، کیونکہ اگر خدا کا یہ مقصد نہ تھا کہ انسان خود دوسرون سے بے نیاز ہوکر مستقل زندگی بسر کرے تو اس نے بچے کو اسطرح قوت کیون عطا فرمائی ؟

۶- امام صاحب نے اخلاص کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس پر مصنف کو صرف یہ اعتراض ہے کہ وہ صرف دینی امور مثلاً نماز، روزہ اور حج وغیرہ تک محدود ہے، حالانکہ قومی اور اجتماعی امور مین اس سے بھی زیادہ اخلاص کی ضرورت ہے، اور اگر امام صاحب اُن سے واقف ہوتے تو اس قسم کے اخلاص کی

مختلف قسمین بیان کرتے، جنسے قومین ترقی کرتی ہین، اور اہل غرض کے اغراض فاسدہ سے ان کو کس قدر صدمہ پہنچتا ہے۔

۷- آفاتِ زبان مین غیر ضروری کلام بھی ہے، اور امام غزالی کے نزدیک اگر کوئی شخص اپنے سفر کے حالات بیان کرے، اور اس حالت مین جو پہاڑ وغیرہ دیکھے ہین، یا جو واقعات پیش آئے ہین جو غذائین، اور کپڑے پسند کیے ہین، اور علماء و مشائخ کے جو حالات و واقعات اسکو پسند آئے ہین ان سب کی تفصیل کرے تو یہ کلام غیر ضروری مین داخل ہے، جو شرعاً و اخلاقاً ممنوع ہے، لیکن مصنف کے نزدیک سفر کے حالات اور مختلف شہرون اور مختلف لوگون کے طبائع و اخلاق کا بیان کرنا نہایت مستحسن ہے اور جن لوگون کے ذریعہ سے ہم کو اس قسم کی معلومات حاصل ہوتی ہین، وہ ہمارے شکریہ کے مستحق ہین

۸- اخلاقیات کے ساتھ امام صاحب نے علوم و فنون پر بھی اسی صوفیانہ حیثیت سے نگاہ ڈالی ہے، چنانچہ انھون نے علوم کی دو قسمین کی ہین، عملی اور نظری، جنمین تمام علوم نظریہ کی تزئیف و تردید کی ہے صرف اُن علوم کو باقی رکھا ہے جو خدا، ملائکہ، ملکوت السموات والارض اور نفوس انسانیہ و حیوانیہ کے عجائبات سے تعلق رکھتے ہین، لیکن یہ عجائبات بھی مقصود بالذات نہین ہین، بلکہ ان کے ساتھ یہ حیثیت بھی ملحوظ ہے کہ وہ قدرت خداوندی کے ساتھ مربوط و وابستہ ہین،

وہ اگرچہ علوم عقلیہ و نقلیہ کی اہمیت کے منکر نہین ہین، لیکن علوم عقلیہ مین بعض کو علوم نظریہ کا اور علوم نقلیہ مین بعض کو علوم عملیہ کا وسیلہ قرار دیا ہے، اور وسیلہ کا درجہ اصل مقصد سے کم ہوتا ہے، اسلیے بعض حدیثون مین علم کو عمل پر جو فضیلت دیگئی ہے اُس سے وہی خدا، ملائکہ، پیغمبرون، اور قیامت کا علم مراد ہے،

مصنف کو بھی اس علم کے شرف سے انکار نہین ہے لیکن وہ اجتماعی حیثیت سے یہ سوال کرتا ہے کہ ایک شخص اس علم کی تحصیل مین اپنی عمر بسر کرتا ہے، اور دوسرا شخص ان طریقون کے معلوم کرنے مین

مصروف رہتا ہے جیسے امراض کے جراثیم فنا کئے جا سکتے ہین، ان دونون مین عقلاً و شرعاً کون افضل ہے؟

امام صاحب نے علم فقہ پر بھی صوفیانہ حیثیت سے نگاہ ڈالی ہے، اور اس کو دنیوی علوم مین شامل کیا ہے، ان کے نزدیک فقہا کی ضرورت صرف اسلئے پڑتی ہے کہ وہ لوگون کے مقدمات و نزاعات کا فیصلہ کرتے ہین، لیکن اگر لوگ خود انصاف کرنے لگین تو فقہا کا گروہ بیکار ہو جائے گا، اور انکی کوئی قدر و قیمت باقی نہ رہے گی، لیکن فقہ چونکہ ایک اجتماعی علم ہے، اسلیے مصنف امام صاحب کی اس رائے سے اختلاف کرتا ہے، اس کے نزدیک رسول اللہ صلعم خود فقیہ اور آپ کی شریعت خود فقہ تھی خداوند تعالےٰ نے آپ کو اسلیے مبعوث کیا تھا کہ مسلمانون کو دنیا کا خلیفہ بنا دین، اور خلافت و سیاست کا وجود قانون و فقہ کے بغیر ناممکن ہے،

امام صاحب نے علم توحید پر جو کچھ لکھا ہے اس پر مصنف نے نہایت دریدہ دہنی سے اعتراض کیا ہے، اس کے نزدیک علم توحید کا مقصد صرف یہ ہے کہ اسکے ذریعہ سے خداوند تعالیٰ کی ذات و صفات کا علم حاصل کیا جائے، لیکن مصنف کے نزدیک اسکی کوشش بالکل حماقت ہے، اور مسلمانون نے نبوت، وحی، ملائکہ، شیاطین، قیامت، جنت، دوزخ، پل صراط، میزان حساب، اور رویت باری وغیرہ کی حقیقت کے معلوم کرنے مین جو وقت ضایع کیا وہ اس کے نزدیک سخت افسوس ناک ہے،

محدثین کے نزدیک بھی ان چیزون پر بحث کرنا جائز نہین ہے، لیکن ان کو ان کی حقیقت سے انکار نہین ہے، بلکہ وہ ان کے متعلق قرآن و حدیث کے ظاہر الفاظ کو مانتے ہین اور ان سے آگے بڑھنا نہین چاہتے، لیکن مصنف کے نزدیک یہ تمام چیزین رموز و اسرار ہین، مسلمانون نے غلطی سے ان کو حقیقت تسلیم کر لیا ہے، اور اسی حیثیت سے ان کی تفسیر و تاویل کی ہے، یہی وجہ ہے کہ ہمارے قدیم علما دنیا کے نقشے سے زیادہ آخرت کے نقشے سے واقف تھے اور جنت کی نہرون کو دنیوی نہرون سے زیادہ جانتے تھے امام غزالی نے بھی اس گمراہی مین انکی مدد کی ہے چنانچہ انھون نے عزلت و خلوت کے متعلق

تو طویل کتابین لکھی ہین لیکن اجتماعی امور کے متعلق صرف ایک کتاب التبر المسبوک فی نصیحۃ الملوک لکھی ہے، جو نہایت سخیف اور مضطرب البیان ہے، لیکن ان علما کا فیصلہ صرف قرآن کر سکتا ہے جسمین قیام سلطنت کی دعوت دیگئی ہے، اور یہ بتایا گیا ہے کہ عزت صرف خدا، اوسکے رسول اور مسلمانون کے لیے ہے،

امام غزالی نے تمام فنون لطیفہ مثلاً شعر و شاعری، مصوری، اور رقص و سرود، سے بحث کی ہے لیکن انھون نے ان کو ایک دنیوی صنعت قرار دیا ہے، علوم مین ان کا شمار نہین کیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک علوم صرف وہ ہین جو ایصالِ آخرت کا ذریعہ ہون، ان کے علاوہ اور جو چیزین ہین مثلاً طب، حساب، نغت، اور شعر وغیرہ سب کی سب دنیوی صنعتین ہین، اور انسان کو صرف اوس صنعت کو اختیار کرنا چاہیے جو دنیوی حیثیت سے اہم ہو، اسلیے وہ فنون لطیفہ کو علوم سے نکال کر ایک غیر اہم دنیوی صنعت قرار دیتے ہین جو انسان کا مستقل پیشہ نہین بن سکتے، البتہ ان کی بعض صورتین جائز ہین، لیکن یہ جواز صرف اوس وقت تک ہے جبتک وہ محرکاتِ شہوت سے دور ہون، لیکن مصنف چونکہ دورِ جدید کا تربیت یافتہ ہے اسلیے وہ امام صاحب پر اصولاً چند اعتراضات کرتا ہے، ایک تو یہ کہ امام صاحب نے شہوات نفسانیہ کے گرد لوہے کی دیوارین کھڑی کر دی ہین، اور ان کا فلسفۂ اخلاق ایسے محتاط اشخاص پیدا کرتا ہے جو دنیوی شگفتگی سے بالکل الگ ہون، لیکن اس قسم کے مردہ دل لوگ زندگی کے میدان مین کامیاب نہین ہو سکتے،

دوسرے یہ کہ ان کا فلسفۂ اخلاق ذوق سلیم کی تربیت بالکل نہین کرتا، چنانچہ انھون نے فنون لطیفہ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس مین اس اخلاقی اصول کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے،

امام صاحب نے تربیت اطفال کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ نقل کرنے کے بعد مصنف نے اس کی چند جزئی گرفتین کی ہین، جو موجودہ حالات کے موافق ہین، مثلاً لڑکے کو اگر معلم سزا دے تو امام صاحب اس کو صبر و تحمل کی تعلیم دیتے ہین، لیکن مصنف کے نزدیک مناسب یہ تھا کہ وہ خود معلمین کو اس عادت سے

بازرہنے کی تعلیم دیتے،

انھون نے تعلیم کا جو پروگرام بنایا ہے، اس مین ورزشی کھیلون کا مطلق ذکر نہین کیا، باانیہمہ امام غزالی نے لڑکے کو تمام عیش وتنعم کے اسباب سے محروم کر دیا ہے، اس لیے ان کے اصولِ تربیت کے روسے ایک طالب العلم دنیوی معرکے مین سپاہیانہ زندگی بسر کرنے کے لیے تیار ہو سکتا ہے، لیکن اس کے ساتھ انھون نے اپنے صوفیانہ اخلاقی مقصد کو فراموش نہین کیا ہے، اور یہ وصیت کی ہے کہ طلبہ کو یہ تعلیم دینی چاہیئے کہ موت ہر وقت آسکتی ہے، اور عقلمند صرف وہ ہے جو آخرت کی تیاری مین مصروف رہتا ہے، لیکن مصنف کے نزدیک اس طریقہ سے ضعفِ عزم پیدا ہوتا ہے، اور اسلام کی وہ فوج نہین پیدا ہو سکتی جو سرحدون کی حفاظت کر سکے،

امام صاحب سے مصنف کو بڑی شکایت یہ ہے کہ انھون نے لڑکیون کی تعلیم وتربیت کے متعلق کچھ نہین لکھا، کیونکہ اُس زمانے مین یہ مسئلہ کوئی اہمیت نہین رکھتا تھا، انھون نے عورتون کے حقوق کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس مین مرد کا یہ فرض قرار دیا ہے کہ وہ عورت کو فرائض مثلاً نماز اور روزہ کی تعلیم دے، لیکن یہ تعلیم خانگی زندگی کے لیے کارآمد نہین ہو سکتی،

امام صاحب نے حقوق وواجبات کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس مین بھی یہی صوفیانہ نقطۂ نگاہ ان کے پیش نظر ہے، مثلاً انھون نے انسان کے ذاتی فرائض مین لکھا ہے کہ انسان کو داہنی کروٹ سونا چاہیئے جس طرح مردے کو قبر مین لٹاتے ہین اور یہ خیال کرنا چاہیئے کہ نیند موت کے اور بیداری حشر ونشر کے مشابہ ہے، اوسکو سر کے نیچے وصیت لکھ کر رکھ لینا چاہیئے، کیونکہ ممکن ہے کہ رات کو اوسکی موت آجائے لیکن مصنف کے نزدیک موت کا اس قدر عمیق تخیل ضعفِ عزم اور رہبانیت پیدا کرتا ہے، اعمال حسنہ کی ترغیب کے اور طریقے بھی ہین، اسلیے موت کو چھوڑ کر ان سے کام لینا چاہیئے،

دوسرون کے متعلق انسان پر جو حقوق وفرائض عاید ہوتے ہین، ان مین امام غزالی نے

غیر مسلمون کو بالکل نظرانداز کر دیا ہے، اگرچہ ان کے بعض فتاوے سے اس پر کچھ روشنی پڑتی ہے، لیکن خود احیاء العلوم مین انھون نے اس پر کچھ نہین لکھا ہے، البتہ انھون نے حق الجوار کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اسمین ذمیون کو بھی شامل کر لیا ہے، اور مشرکین کو بھی اس سے مستثنی نہین کیا ہے،

امام صاحب نے تاجرون کے فرائض وواجبات کے متعلق جو کچھ لکھا ہے مصنف نے اوسکی داد دی ہے اور لکھا ہے کہ جو تاجر ان آداب کے ساتھ متصف ہوگا اوسکی تجارت یقیناً پبلک کے لیے نفع عام ہو جائے گی اور وہ غیر معلوم طریقہ پر اہل شہر کا خادم ہو جائے گا، البتہ امام صاحب نے تاجر کا ایک یہ فرض قرار دیا ہے کہ اس کو تجارت کا اس قدر حریص نہین ہونا چاہیئے کہ سب سے پہلے بازار مین جائے اور سب کے بعد بازار سے نکلے، اور تجارت کے لیے بحری سفر کرے، کیونکہ حدیث مین ہے کہ انسان کو صرف حج، عمرہ اور جہاد کے لیے بحری سفر کرنا چاہیئے، لیکن مصنف کے نزدیک یہ وہی امام صاحب کا صوفیانہ مذاق ہے، جو اجتماعی زندگی سے میل نہین کھاتا، کیونکہ امام صاحب نے جس چیز کی ممانعت کی ہے، تمدنی حیثیت سے وہ ایک تاجر کے فرائض مین داخل ہے،

عورتون کے حقوق کے متعلق امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہے اوسکی تمام تر بنیاد صرف اس پر ہے کہ وہ تابع ہے متبوع نہین، اسلیے انھون نے اوس کے صرف وہ حقوق بتائے ہین جن سے وہ بحیثیت ایک بی بی ہونے کے متمتع ہو سکتی ہے، عورت کے عام اجتماعی حقوق سے انھون نے بالکل تعرض نہین کیا ہے

لیکن اس رد وقدح سے صرف یہ نہ سمجھ لینا چاہیئے کہ یہ کتاب صرف نکتہ چینیون ہی تک محدود ہے بلکہ مصنف نے سب سے پہلے امام غزالی کے سوانح، ان کے اساتذہ ومشائخ کے حالات، اس دور کی خصوصیات، ان کے عہد کے علماء وفضلاء کے تراجم لکھے ہین، اور انکی تصنیفات پر نہایت مفصل بحث کی ہے، اس کے بعد ان کے فلسفۂ اخلاق کی تلخیص کی ہے، اور اسی ضمن مین اس پر تنقید کیا گیا ہے، یہ تنقیدین اگرچہ زیادہ تر مخالفانہ ہین، لیکن جہان کہین اسکو موجودہ مذاق کی کوئی چیز ملگئی ہے

وہان اونکی داد بھی دی ہے،

مثلاً ریا کے متعلق لکھتا ہے کہ

اس بحث مین امام صاحب نے شئون اجتماعیہ کو نظر انداز نہین کیا ہے، چنانچہ انھون نے بیان کیا ہے کہ بعض لوگ، تقویٰ، اور ورع کا اظہار اسلیے کرتے ہین کہ امین مشہور ہون اور اس طرح قاضی یا اوقاف وصایا یا یتیمون کے مال کے والی ہو کر اس کو خورد برد کرین یا زکوٰۃ وصدقات کے تقسیم کرنے کی خدمت ان سے متعلق کیجائے، اور وہ جہان تک ہو سکے اس کو اپنے استعمال مین لائین، یا ان کے پاس امانتین رکھی جائین اور وہ اس کو لے لین اور انکا انکار کر دین، یا جو مال حج کے راستے مین صرف کیا جاتا ہے وہ ان کے سپرد کیا جائے، اور وہ اُسکے کل یا بعض مین خیانت کرین، اس باب مین امام صاحب کی نظر دور رس ہے، وہ اجتماعی عیوب کی تعیین اور علماء، وزہاد کے عیوب کی تشریح کرتے ہین، اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے زمانے کے لوگون نے خدا کے دین کو اپنے اغراض خبیثہ یعنی فسق و فجور اور غارتگری کا ذریعہ بنایا تھا،

مین دوبارہ کہتا ہون کہ امام غزالی صرف اس وقت غضبناک ہوتے ہین، جب وہ اس برائی کے خلاف جہاد کرتے ہین جسکو وہ اپنی آنکھ سے دیکھتے ہین، اسلیے اس معاملے مین انکا کلام ان کے زمانے کی تصویر ہوتا ہے اور ان قدیم کتابون کے مطالعہ کا نتیجہ نہین ہوتا جو لوگون کے عیوب بیان کرتی ہین، ایک شخص انکی کتاب احیاء سے ان کے عہد کے علماء وزہاد کی نہایت واضح تصویر نکال کر پیش کر سکتا ہے، لیکن مین حکام وامراء کی نسبت ایسا نہین کہہ سکتا کیونکہ انھون نے اپنے عہد کی حکومت سے نہایت کمزور لہجے مین بحث کی ہے، اور بادشاہون کو انکی تیز زبانی سے کوئی صدمہ نہین پہنچا ہے،

لایعنی کلام کے متعلق لکھتا ہے،

امام صاحب نے نہایت ٹھیک طور پر لایعنی کلام مین اس کو بھی شمار کیا ہے کہ تم راستے مین ایک شخص کو دیکھو اور اس سے پوچھو کہ کہان سے آتے ہو، کیونکہ بسا اوقات اس کے بیان کرنے سے کوئی چیز مانع ہوتی ہے، اور اگر وہ بیان کر دے تو اس کو تکلیف ہوگی اور شرم آئے گی، اور اگر اس نے سچ نہین کہا تو جھوٹ کا مرتکب ہوا اور تم اس کے سبب ہوئے،

ان سب کے بعد یہ بحث کی ہے کہ امام غزالی کے عہد اور ان کے بعد کے زمانے پر انکا کیا اثر پڑا؟ ان کی تصنیفات کس قدر مقبول ہوئین؟ ان کے مخالفین کون کون لوگ تھے؟ مخالفت کی بنیاد کیا تھی؟ وغیرہ وغیرہ، پھر موجودہ یورپ مین فلاسفہ کے حالات لکھے ہین اور ان سے امام غزالی کا مقابلہ کیا ہے اور اس طرح امام صاحب کے متعلق معلومات کا کافی ذخیرہ جمع کر دیا ہے، لیکن بایںہمہ ہمارے نزدیک جس طرح امام غزالی کا فلسفۂ اخلاق خالص، سلامی فلسفۂ اخلاق نہین ہے، اسی طرح مصنف نے امام صاحب پر جو نکتہ چینیان کی ہین، وہ بھی بالکل اسلامی اصول کے مطابق نہین ہین قدماء، اور امام غزالی کے درمیان جو نزاع تھی وہ جیسا کہ مصنف نے لکھا ہے تصوف و شریعت کے درمیان کی نزاع تھی لیکن مصنف نے ان کے فلسفۂ اخلاق پر موجودہ ملحدانہ تمدن و تہذیب کو پیش نظر رکھکر نکتہ چینی کی ہے، جو تصوف سے کہین زیادہ شریعت اسلامی کے مقاصد کے مخالف ہے، محدثین خدا کی ذات وصفات وغیرہ کے متعلق بحث کرنے سے اسلیے روکتے تھے کہ شریعت نے اسکی اجازت نہین دی ہے، لیکن مصنف ان باتون سے اسلیے روکتا ہے کہ نبوت، وحی، الہام، حشر ونشر، صراط وحساب وغیرہ حقیقی چیزین نہین ہین اس لئے ان کی بحث مین وقت ضائع کرنا مناسب نہین، بلکہ ان کے بجائے شئون اجتماعیہ سے بحث کرنی چاہیئے،

وہ شاعری، مصوری اور رقص وسرود وغیرہ کو اسلیے جائز رکھتا ہے کہ اس سے فنون لطیفہ کو ترقی اور ذوق سلیم کی تربیت ہوتی ہے جو اخلاق کی ایک بنیاد ہے، لیکن کیا اسلام نے بھی ذوق سلیم

کو اخلاق کی بنیاد قرار دیا ہے؟ بہرحال اگر امام غزالی خدا کی ذات مین اس قدر مستغرق ہوگئے ہین کہ ان کو آخرت کے سوا اور کوئی چیز نظر نہین آتی تو مصنف بھی خدا سے اس قدر الگ ہوگیا ہے کہ اوسکو دنیا بلکہ یورپ کے سوا اور کچھ نظر نہین آتا،

اس بنا پر ہمارے نزدیک اگر امام غزالی نے اخلاقی مراتب کی تشریح مین غلو و افراط سے کام لیا ہے، تو مصنف نے بھی نہایت مداہنت و تفریط کی ہے، اسلیے ایک مصلحِ اخلاق کو ان دونون سے الگ ہوکر صرف قرآن وحدیث کی طرف رجوع کرنا چاہیئے، جس مین یہ مراتب روحانیت واجتماعیت دونون سے مدغم نظر آتے ہین، صحابۂ کرام اور قرن اول کے مسلمان اسی اخلاق کی مجسم تصویر تھے، اسلیے ایک رومی قیدی نے جو مسلمانون کی فوج سے بھاگ نکلا تھا، ہرقل سے مسلمانون کی یہ خصوصیت بیان کی تھی کہ :-

"وہ لوگ دن کو شہسوار اور رات کو راہب ہوتے ہین جس قوم سے معاہدہ کرتے ہین اس سے ہر چیز بقیمت لیکر کھاتے ہین اور جس شہر مین داخل ہوتے ہین امن و امان کے ساتھ داخل ہوتے ہین،"

روشنی کی عدم جسمیت

پر

ارسطو کے دلائل

از

قاضی احمد میان اختر جوناگڈھی

گیارھوین "مؤتمر المستشرقین" منعقدہ پیرس ۱۸۹۷ء مین سینٹ جوزف کالج (بیروت) کے پروفیسر ریورنڈ پیری لوئی شیخو نے "شعبۂ اسلامی" کی طرف سے "عربی کے چند مخطوطات قدیمہ" پر ایک مضمون پیش کیا تھا، یہ قلمی نسخے جو مختصر رسائل کا ایک مجموعہ ہین، ایک عیسائی عالم جرجیس صفا دوکیل دیر القمر لبنان کے پاس سے انھون نے حاصل کئے تھے، انھین قلمی رسائل میں ایک مختصر رسالہ یہ بھی تھا، جس کا عنوان حسب ذیل ہے:-

من کلام جمعہ حنین بن اسحاق من ارسطو فی ان الضوء لیس بجسم للقیم بن ہلال الصابی

یہ معلوم ہے کہ ارسطو کا کوئی مخصوص رسالہ اس موضوع پر نہیں ہے، البتہ اُس نے اپنی تصانیف میں کہیں کہیں اس پر بحث کی ہے، حنین بن اسحاق نے ارسطو کے ان تمام اقوال کو جو اس موضوع سے متعلق ہیں، یکجا جمع کر دیا ہے، اور جسمیتِ روشنی کی تردید میں ایسا مفید اور بہتر مواد فراہم کیا ہے جو غالباً اس سے بیشتر کسی نے نہیں کیا، اس سے پتہ چلتا ہے، کہ حنین ارسطو کے فلسفیانہ مسائل اور اس کی تصنیفات سے زبردست واقفیت رکھتا تھا، اس نے اس موضوع پر ارسطو کے ان دلائل

کو جمع کر دیا ہے جو اسکی مختلف تصانیف میں منتشر اور ایسی غیر متعلق کتابوں میں گم ہیں جنکی نسبت خیال بھی نہیں ہو سکتا کہ یہ مسئلہ ان میں پایا جائیگا، یہ زبردست دلیل ہے اس بات کی کہ حنین کو اس نامور یونانی فیلسوف اور اسکی تصنیفات کے مطالعہ سے گہرا شغف تھا، ارسطو کی اکثر وہ تصانیف جن سے حنین نے اکثر دلائل اخذ کئے ہیں فی زمانا ناپید ہیں، اور اگر اس نے اپنے مآخذ کا حوالہ دیا ہوتا تو ہمارے لئے اس موضوع سے متعلق مزید معلومات پر حاوی ہونا بہت آسان ہو جاتا،

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حنین اس مختصر رسالہ کا مصنف ہی تو پھر "للقیم بن ھلال الصابی" کیا معنی رکھتا ہے؟ لفظ "جمعہ حنین" سے تو یہی متبادر ہوتا ہے کہ حنین ہی اسکا مصنف یا جامع ہے، یہ قیاس نہیں ہو سکتا کہ اس نے ہلال کیلئے (؟) اس کو جمع مرتب کیا ہو، کیونکہ حنین و ہلال کی تاریخ وفات میں سو برس کا فرق ہے، ممکن ہے کہ اصل سریانی میں ہو، اور ہلال نے اسکا عربی ترجمہ کیا ہو اس صورت میں ہلال کی حیثیت ایک مترجم سے زیادہ نہیں ہے، بہرحال اس وقت ہمارے پاس اس زمانہ کی ایک قدیم تصنیف ہے جبکہ اہل عرب یونانیوں کے سرمایۂ علم و ادب کو اپنی زبان میں منتقل کر رہے تھے، اس زبردست دماغی تحریک کے علمبرداروں میں سے حنین بھی ایک تھا، اس نے ۲۶۰ھ (مطابق ۸۷۳ء) میں وفات پائی، ہلال صابی مشہور عالم ثابت بن سنان (بن ثابت بن قرہ) کا بھتیجا تھا جس نے ۳۶۰ھ (۹۷۰ء) میں وفات پائی[1]

ابن الندیم نے اس کو **ہلال بن ابی ہلال الحمصی**، لکھا ہے[2]، یہ ان چار مترجمین میں سے ایک تھا جنھوں نے ابولونیوس فرنجی کی کتاب المخروطات کا عربی میں ترجمہ کیا،

یہ مختصر رسالہ ایک ایسے عجیب و غریب موضوع پر جس نے ارسطو کے ایک فاضل مترجم کو اس طرف متوجہ کر لیا، نہایت دلچسپی کے ساتھ دیکھے جانے کا مستحق ہے خصوصاً ایک ایسے زمانہ میں جبکہ علم طبیعیات اور نیچرل سائنس نے اس قدر تیز ترقی کرنے کے باوجود ہنوز روشنی کی جسمیت کے متعلق کوئی ناطق فیصلہ نہیں صادر کیا،

[1] مختصر الدول لابن العبری (طبع بیروت) ص ۱۹۰ [2] الفہرست ص ۲۶۶ و ص ۲۶۷ (طبع یورپ)

اس موضوع پر جہاں تک بصریات کا تعلق ہے مشہور اسلامی عالم ابن ہیثم کے ایک مختصر رسالہ کا مطالعہ بیحد مفید اور دلچسپ ہوگا، جو ۱۸۸۲ء میں، رسالۂ زیڈ ڈی، ایم، جی میں بارمن (Baarmann) کے جرمنی ترجمہ کے ساتھ شائع ہو چکا ہے[1]، اس رسالہ سے ہم آیندہ قارئین کرام کو روشناس کرائیں گے انشاء اللہ،

روشنی کے متعلق قدما کا خیال یہی تھا کہ وہ ایک مادی شی ہے، جو خطوط مستقیمہ کی صورت میں ایک جسم روشن سے پیدا ہوتی ہے، فلاسفۂ حال کی رائے میں روشنی ایک خاص قسم کی حرکت ہے، اور وہ ایک ایسے واسطہ میں پائی جاتی ہے جسکا تمام خلا کو پُر کر دینا اور تمام مادیات میں نفوذ کر جانا مسلم ہو، اسکی یہ حرکت تموجی ہے، جو خلا میں ۱۸۶۰۰۰ میل فی سکنڈ کی رفتار سے پھیل جاتی ہے[2]،

یہاں ہم اصل مقالہ عربی کا ترجمہ ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں جو امید ہے کہ دلچسپی سے پڑھا جائیگا،

"روشنی کی جسمیت سے متعلق قدما کے جو اقوال ہم تک پہونچے ہیں ان میں صحیح ترین دلائل ارسطو کے ہیں، اس نے اپنی کتاب النفس وغیرہ میں اس بحث پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:-

پہلی دلیل، جسم کی حرکت زمان میں ہوا کرتی ہے، اور چونکہ روشنی کی حرکت[3] زمان کی پابند نہیں ہے اس لئے وہ جسم نہیں ہے، کیونکہ آفتاب کے طلوع ہونے کے ساتھ ہی تمام افق جستہ جستہ نہیں بلکہ معاً روشن ہو جاتا ہے، اس لئے اسکی حرکت زماں میں نہ ہوئی، زمان منقسم ہے دو حصوں یعنی قبل و بعد پر، اور وہ اپنی تقسیم کے ساتھ ہی ان حرکات کو بھی منقسم کر دیتا ہے، جو اسمیں واقع ہوتی ہیں،

دوسری دلیل؛ ہر جسم یا تو بسیط ہوگا یا مرکب، اور اجسام بسیطہ و مرکبہ جب اپنی طبائع میں الحرکی

[1] Z.D.M.G. جلد ۳۶ ص ۱۹۵ تا ص ۲۳۷ و جلد ۳۰ ص ۱۲۵ تا ص ۱۴۴ [2] نیلسن انسائیکلوپیڈیا انٹلائی، [3] غالباً یہاں حرکت سے مراد "حرکت عرضی" ہے،

ہوں گے تو وہ دو حرکتوں سے خالی نہ ہوں گے یعنی ان کی حرکت مستقیمہ ہوگی یا مستدیرہ، مستقیم حرکت کرنے والی اشیا، آگ، پانی، ہوا، اور مٹی، اور وہ چیزیں ہیں جو ان عناصر سے مرکب ہیں، اور مستدیر حرکت کرنے والی اشیا، آسمان اور اجرام سماوی ہیں، ہر حرکت کی دو قسمیں ہیں، یا تو وہ وسط سے اوپر کی طرف ہوگی جیسے آگ اور ہوا کی حرکت، یا اوپر سے وسط کی طرف ہوگی جیسے پانی اور مٹی کی حرکت، لیکن روشنی کی نہ تو کوئی مستقیم حرکت ہے نہ مستدیر، بلکہ کبھی تو وہ وسط سے اوپر کو حرکت کرتی ہے، جیسے چراغوں کی روشنی کی حرکت، یا اوپر سے وسط کو حرکت کرتی ہے، جیسے سورج کی روشنی کی حرکت، اور کبھی وسط میں حرکت کرتی ہے جیسے اجرام سماوی کی روشنی کی حرکت جو خود انکی حرکت کے تابع ہے، ہر جسم کی حرکت طبیعی صرف ایک جہت کو ہوتی ہے، اور چونکہ روشنی مختلف جہات میں حرکت کرتی ہے لہذا وہ جسم نہیں،

تیسری دلیل، اگر سورج کی روشنی کو جسم مانا جائے تو جب وہ ہوا میں پھیل کر اس کو روشن کردے تو ضرور ہے، کہ وہ تین حالتوں سے خالی نہ ہو:-

(۱) یا تو وہ ہوا سے متصل ہوگی، (۲) یا ہوا کے اندر داخل ہوگی، (۳) یا ہوا اس کو اٹھائے ہوئے ہوگی،

(ا) پہلی صورت میں اس کا مکان، مکانِ غیر ہوگا، کہ اجسام مجاورہ کی یہی حالت ہوتی ہے، نیز یہ ضروری ہوگا کہ روشنی کا مکان بذاتہ روشن ہو، اور ہوا کا مکان روشن نہ ہو، حالانکہ ہمارا احساس اس کے خلاف گواہی دیتا ہے، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں، کہ ہوا پر جب روشنی گرتی ہے تب وہ تمامتر روشن ہوتی ہے،

(ب) دوسری صورت میں یہ لازم ہوگا کہ دونوں (ہوا اور روشنی) ایک دوسرے کے اندر داخل ہوں اگر دو جسموں میں ایسی مداخلت ہم مان لیں تو تمام اجسامِ عالم میں اس کو ممکن ماننا پڑیگا، اور یہ محال ہے،

(ج) تیسری صورت میں روشنی بحیثیت "محمول فیہ" عرض ہوگی، فہو المقصود،

چوتھی دلیل، اگر روشنی کو جسم منور فرض کیا جائے تو لازم ہوگا، کہ جب وہ ہوا میں مختلط یا اس سے متصل ہو تو ہوا کے اجزا کو کثیف بنادے، اور اس کو تاریک کردے، یہ ایسا ہی ہے کہ اگر ہم دو چمکدار آئینے کے پتھروں کو لیں اور ایک کو دوسرے پر رکھدیں تو وہ دونوں غلیظ ہوکر تاریک ہوجائیں گے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب روشنی ہوا سے ملتی ہے، تو اس کو کثیف و تاریک نہیں بناتی بلکہ اس کو اور لطیف و منور کردیتی ہے، اسی طرح اجسام منورہ کو آپس میں ملایا جائے تو کثیف ہوکر تاریک ہوجائیں گے، حالانکہ روشنی جب ہوا میں داخل ہوتی ہے، تو اس کو روشن کردیتی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ روشنی کوئی جسم منور نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے،

پانچویں دلیل، چونکہ روشنی ضد ہے ظلمت کی، اور ظلمت کوئی جسم نہیں ہے تو لازم ہوا کہ روشنی بھی کوئی جسم نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں متضاد ہونے کے باوجود متحد بالقوی ہیں، پس جب ظلمت جسم نہ ہوئی تو روشنی بھی جسم نہ ہوئی،

چھٹی دلیل، اگر یہ کہا جائے کہ آگ کی روشنی جسم ہے تو ضروری ہوگا کہ یا تو وہ آگ ہی ہو یا آگ سے پیدا ہونے والا جسم، اور یہ ناممکن ہے، کہ آگ کی روشنی بھی آگ ہو، آگ کا کام ہے جلانا اور روشنی نہیں جلاتی، کیونکہ روشنی پانی میں بھی پائی جاتی ہے، پانی کی خاصیت یہ ہے کہ وہ سرد اور تر کردیتا ہے، لہذا آگ کی ضد ہے، اضداد جب جمع ہوتی ہیں تو ایک دوسرے میں تغیر و فساد پیدا کردیتی ہیں، حالانکہ ان دونوں (آگ اور پانی) کے اجتماع میں ایسا نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ روشنی آگ نہیں ہے، اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ روشنی روئی، اون وغیرہ پر پڑتی ہے تو انکو مشتعل نہیں کردیتی ہے، پس اگر آگ کی روشنی بھی آگ ہو تو ضرور ہے کہ وہ بھی ان اشیا کو مشتعل کرے، اور اگر وہ آگ سے پیدا ہونے والا کوئی جسم ہے تو آگ بجھ جانے کے بعد بھی اس کو قائم رہنا چاہئے، کہ تمام اجسام منفرد اور قائم بالذات ہوتے ہیں، حالانکہ ہمارا احساس اس کو غلط ٹھہراتا ہے، جبکہ ہم آگ کے ساتھ اسکی روشنی کو بھی زائل ہوتے دیکھتے ہیں، اس لئے روشنی جسم نہیں ہے،

ساتوین دلیل، اگر آگ کی روشنی جسم ہو تو آگ کی طرح اس مین بھی تغیر و فساد پیدا ہونا ضروری ہے، مگر ہم آگ بجھنے کے ساتھ اس کی روشنی کو بھی بجھتے ہوئے دیکھتے ہین، اور ہر جسم جو فساد پذیر ہے وہ لامحالا طبیعۂ مفسدہ کی طرف منتقل ہوتا ہے، یا ایسی طبیعۃ کی طرف جو طبیعۃ مفسدہ کے قریب ہو مثلاً آگ مین جب فساد پیدا ہوتا ہے تو وہ بھاپ بنجاتی ہے، اور چونکہ روشنی حالتِ فساد مین اجسام کی ان دو طبیعتون کی طرف منتقل نہین ہوتی لہذا وہ جسم نہین ہے،

آٹھوین دلیل، اگر ہم یہ کہین کہ روشنی ایک ایسا جسم ہے، جو روشن ہونے کا اثر اپنے اندر رکھتا ہے، تو اس کے معنی یہ ہون گے کہ روشنی سے مؤثر ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے ہم یہ کہین کہ یہ جسم مسخن (حرارت پہونچانیوالا) ہے یعنی وہ تسخین کا اثر رکھتا ہے، مگر اس کا یہ مطلب نہ ہوگا کہ وہ حرارت پیدا کرتا ہے، اثر وہ فعل ہے جو اثر پذیری کے قابل اشیاء مین اپنا عمل کرتا ہے، اور اثرات مین کوئی جسمیت نہین بلکہ وہ اعراض ہین چونکہ اثر عرض ہے لہذا روشنی بھی عرض ہے،

نوین دلیل، روشنی ایک کیفیت ہے، جو بڑھتی اور گھٹتی ہے، اور کمی بیشی کیفیت کے اجزاء ہین اسکی مثال ایسی ہے جیسے ہم یہ کہین کہ یہ جسم روشن بہ نسبت دوسرے جسم کے کم روشن ہے، اسی طرح ہم یہ بھی دیکھتے ہین کہ روشنی مشابہ اور غیر مشابہ دونون حالتون کو قبول کرتی ہے، یہ وصفِ خاص کیفیت کی تمام انواع مین پایا جاتا ہے، جیسے آگ کی روشنی کہ وہ غیر مشابہ ہے سورج کی روشنی سے اور ایک سیارے کی روشنی کہ وہ مشابہ ہے دوسرے سیارے کی روشنی سے، پس روشنی ایک کیفیت ہے اور کیفیت چونکہ عرض ہے، لہذا روشنی بھی عرض ہے،

دسوین دلیل، مکان اپنے اندر ایک طرح کی قوتِ طبیعی رکھتا ہے، جس کا اثر اشیاء طبیعیہ مین ظاہر ہے یہی وجہ ہے کہ ہر جسم کا ایک محلِ مخصوص پایا جاتا ہے، جو اس کی طبیعۃ کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ مکان ہی معرفت اشیاء کے اولین اسباب مین سے ہے، اجسام جب حرکت مستقیمہ یا

مستدیرہ رکھتے ہون، اس وقت بھی ان کے لئے امکنۂ طبیعی مقرر ہین: مثلاً

(۱) بلندی، آگ اور ہوا کا مکان

(۲) وسط، ان اجسام کا مکان ہے جنکی ترکیب مین مٹی اور پانی غالب ہین،

(۳) محیطِ وسط، وہ مکان جو وسط مین حرکت مستدیرہ کرنے والے اجسام کے گرد محیط ہو،

یہ امکنۂ ثلاثہ "امکنۂ طبیعی" کہلاتے ہین، اب یہ محال ہے کہ کوئی جسم ایسا پایا جائے جس کا کوئی مخصوص مکانِ طبیعی نہ ہو، کیونکہ جس طرح کوئی جسم بلا مخصوص حرکتِ طبیعی کے نہین ہوتا اسیطرح یہ بھی ضروری ہے کہ اس کا کوئی مخصوص مکانِ طبیعی بھی ہو، "امکنۂ ثلاثہ" مین سے کوئی مکان روشنی کے ساتھ مخصوص نہین ہے، کہ وہ ان ہر سہ امکنہ مین (بیک وقت) پائی جاتی ہے، اور جب وہ ان مین سے کسی ایک مکان کو چھوڑ دیتی ہے تو کسی دوسرے مکانِ خاص کی اس کو حاجت نہین ہوتی، ان مقدمات سے لازم آئیگا کہ روشنی جسم نہین،

گیارھوین دلیل، روشنی تاریکی سے اسی طرح برعکس ہے جسطرح اشیاء اپنی اضداد سے ہوتی ہین، یا ایسی مخالف جیسے وجود عدم سے دونوں حالتون مین وہ عرض ہے، اس لئے کہ وجود اور عدم وغیرہ اسباب متضادہ صفات ہین جو ایک دوسرے کے برعکس ہین، جیسے سفیدی و سیاہی، وجود کی ہستی عدم کے مقابلہ مین ایسی ہی ہے، جیسے نابینائی بصارت کے مقابلہ مین جو اہر مین تقابل نہین پایا جاتا، اور چونکہ روشنی ظلمت کے مقابل ہے اس لئے وہ عرض ہے،

بارھوین دلیل، آگ کی چنگاری مین روشنی داخل ہوتی ہے، جو خود ایک جسم ہے اور چونکہ ایک جسم دوسرے جسم مین نفوذ نہین کر سکتا، اس لئے روشنی جسم نہین ہے،

تیرھوین دلیل، صیقل (پالش) بھی روشنی کی ایک قسم ہے، اگر ہم ایک سیاہ ٹھوس جسم کو صیقل کرین تو وہ چمکدار اور روشن ہو جائیگا، صیقل جسم کے بعض اجزاء بعض مین پیوست کرکے

ان کو سطح کرنیکو کہتے ہین، یہان تک کہ ان مین کوئی جزو کسی جزء سے باہم اگر نظر نہ آئے، اس حالت مین جسم چمکدار اور روشن ہوگا، یہ چمک اور روشنی چونکہ عرض ہے لہذا روشنی بھی عرض ہے۔"

روشنی کی حد، اور رنگ و روشنی کا فرق،

روشنی کی حد اور رنگ و روشنی کا فرق بیان کرتے ہوئے ارسطو لکھتا ہی:-

"تاثیر کی دو قسمین ہین:- (۱) متمم (۲) مفسد

متمم جیسے روشنی کی تاثیر ہوا مین، کہ روشنی ہی، بلا اس کے کہ ہوا کی ذات مین کسی قسم کا تغیر و فساد پیدا کردے، اس کو روشن بناتی اور مکمل کرتی ہے،

مفسد، جیسے سیاہی کی تاثیر سپیدی مین، کہ سیاہی جب سفید اشیاء پر اپنا عمل کرتی ہی تو انکو خراب کرکے سیاہ بنا دیتی ہے"

اس کے بعد ارسطو کہتا ہے:-

"رنگ ہر صاف و شفاف جسم (یعنی ہوا، پانی اور ان کے مثل صاف اجسام کو (جنمین اشیاء کے رنگ فی الحقیقت معلوم ہوتے ہین) مکمل کر دیتا ہے، کیونکہ ہوا بذاتہ رنگین نہین ہی، بلکہ دوسری شے سے رنگ پکڑتی ہے، کہ اگر وہ رنگین ہوتی تو ہمارے سامنے کسی رنگ کو اسکی اصلی صورت مین پیش ہی نہ کرتی، اور اشیاء کے متضاد رنگ بھی اسی کا رنگ اختیار کر لیتے، جیسے کوئی شخص رنگین شیشہ مین سے ہر شے کو اسی شیشہ کے رنگ مین دیکھکر اس کے رنگ کو شے مرئی کا رنگ سمجھ لیتا ہی، اگرچہ ہوا کا رنگ اس کا ذاتی رنگ نہین ہے، تاہم وہ رنگ پکڑنے کی قابلیت اپنے اندر رکھتی ہے، اور اس طرح وہ بالقوۃ رنگین ہے، کیونکہ اشیاء موجودہ کے رنگون کو قوت سے فعل مین لاتی اور خود بھی بالفعل رنگین ہو جاتی ہے، ہوا کا دونون بالقوۃ ہونے کے ساتھ دونون بالفعل ہونا اسکی تاثیر کا کمال ہے۔"

اس کے بعد ارسطو نے روشنی کی حد بتائی ہے، وہ لکھتا ہے:-

"جسم شفاف مین روشنی ایک طرح کا اثر ہے، جو اس (جسم) کے ساتھ مکمل ہوکر اس کو رنگ پکڑنے کے قابل بنا دیتا ہے، (جسم صاف و شفاف سے میری مراد ہوا اور اس کے مثل وہ تمام اجسام ہین جن مین اشیاء کے رنگ معلوم ہو سکتے ہین) پس روشنی اور رنگ کا فرق ظاہر ہے اگرچہ یہ دونون مل کر ہوا کو مکمل کرتے ہین، تاہم ہوا روشنی ہی کے توسط سے رنگ قبول کرتی ہی؛ گویا روشنی ہی نے ہوا کو روشن بنایا اور جب وہ روشن ہو گئی تو اس نے رنگ قبول کیا، اگر روشنی کا یہ توسط نہ ہوتا اور ہوا کو مکمل نہ کرتی تو ہوا کا اشیاء کے رنگون کو قبول کرنا نا ممکن تھا،

ہوا رنگ کو قبول کرتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم روشن چیز کو ہوا مین رکھدین، تو وہ ہوا بھی اسی کے مانند ہو جائے گی، اور اوسی کا سا رنگ اختیار کرے گی، پس روشنی کی حد یہ ہے کہ جہان تک وہ جسم شفاف مین اثر کرتی ہے، اسے مکمل کرکے رنگین بنا دیتی ہے،"

ارسطو نے رنگ اور روشنی کی حدود کو ان کی تکمیل سے قایم کیا ہے، کیونکہ اس کا قیاس تھا کہ "وہ ہوا جو شے مرئی اور بصارت کے مابین ہے شے مرئی کے رنگ مین رنگ جاتی ہے" پھر وہ کہتا ہے کہ: "ہوا ہماری آنکھون سے متصل ہے، اور ہماری آنکھین صیقل شدہ اجسام مین سے ہین اور صیقل شدہ اجسام روشنی و رنگ کو قبول کر لیتے ہین، تو ضروری ہے کہ ہماری آنکھین بھی روشنی کو قبول کرین اور شے مرئی کے رنگ مین رنگ جائین، البتہ استحالہ جو آنکھ مین موجود ہے، روشنی، ہوا اور اس جسم صاف و شفاف کے توسط بغیر (جو بصارت اور مبصر کے درمیان ہوتا ہے،) عمل مین نہین آتا، کیونکہ یہ جسم ہوا کا قائم مقام ہوکر پانی وغیرہ اجسام صافیہ کو منقطع کر دیتا ہے، یہی استحالہ ہے جو

بصارت کو مکمل کرتا ہے، چہ جائیکہ وہ اس مین تغیر و فساد پیدا کرے، پس رنگ کی حد جسم صاف وشفاف کی تکمیل ہے، اور روشنی کی حد وہ اثر ہے جو جسم صافی کو مکمل کرکے رنگ پکڑنے کے قابل بنا دیتا ہے،

سیرۃ النبی

رسول اللہ صلعم کے حالات، غزوات، اور اخلاق و عادات کے متعلق بہت سے رطب و یابس واقعات تاریخ و سیر کی کتابون مین مذکور ہین، لیکن اس کتاب کی اصلی خصوصیت یہ ہے کہ اسمین اس قسم کی تمام روایتون سے قطع نظر کر لیگئی ہے، اور صرف وہ واقعات بیان کئے گئے ہین، جو قرآن مجید اور احادیث مین مذکور ہین جنکی صحت پر عقلی و نقلی حیثیت سے کوئی اعتراض واقع نہو،

ابتک اس کتاب کے تین حصے شایع ہوچکے ہین، اور تین حصے اور باقی ہین، پہلے حصے مین ولادت سے لیکر فتح مکہ تک کے حالات ہین، اور ابتدا مین ایک نہایت مفصل مقدمہ لکھا گیا ہے جسمین سیرت کی کتابون پر تنقید کی گئی ہے، اور انکی خصوصیات بتائی گئی ہین، اسی مقدمہ مین آپکی سوانح کے متعلق اور بھی چند اہم اور اصولی مباحث مذکور ہین، دوسرے حصہ مین آپکی وفات، آپکے اخلاق و عادات اور اعمال و عبادات وغیرہ کا مفصل بیان ہے، اور یہ حصہ تمامتر قرآن و حدیث سے ماخوذ ہے،

تیسرے حصہ مین آپکے معجزات و خصائص نبوت پر بحث ہے، اسمین سب سے پہلے عقلی حیثیت سے معجزات پر متعدد اصولی بحثین کیگئی ہین، پھر ان معجزات کی تفصیل ہے جو بروایت صحیحہ ثابت ہین، اس کے بعد ان معجزات کے متعلق غلط روایات کی تنقید و تفصیل کیگئی ہے، قیمت باختلاف کاغذ حصہ اول تقطیع خورد سے، ولایتی حصہ دوم تقطیع کلان عہ حصہ دوم تقطیع خورد صہ، دیسی حصہ سوم تقطیع کلان عہ سے،

منیجر دار المصنفین اعظم گڈھ،

ارتقاے ادبیات فارسی

متاخرین کے کلام کے خصوصیات

از پروفیسر ضیاء احمد صاحب ایم اے

(۲)

ہم اس مقام پر متاخرین کے کلام کی نمایاں خصوصیات دکھائیں گے، اور نیز اُن تغیرات پر بحث کرین گے جو انھوں نے قدما کے اسٹائل مین پیدا کئے، اسی سلسلہ میں یہ امر خاص طور پر مستحق توجہ ہے کہ سولھویں صدی عیسوی میں ہندوستان کی فارسی شاعری اور نثاری کس راستہ پر جارہی تھی،

پہلے ہم شاعری کو لیتے ہیں، فارسی شاعری رنگ کے لحاظ سے چار ممتاز دوروں میں تقسیم کی جا سکتی ہے،

(۱) متقدمین، (۲) متوسطین، (۳) متوسطین مابعد، (۴) متاخرین، پہلا دور رودکی سے شروع ہوتا ہے، دوسرے میں نظامی، خاقانی، تیسرے میں سعدی، وخسرو وغیرہما، چوتھے میں فغانی، شرف جہان اور ان کے مقلدین امتیازی درجہ رکھتے ہیں،

شعراے متقدمین کی خصوصیات سادہ خیالات ہیں، اور سیدھا سادہ طرز ادا صنائع و بدائع (خصوصاً صنعت ترصیع) اور کثرت الفاظ ان کے یہاں زیادہ ہیں، متوسطین کے خیالات میں عموماً بلند پروازی، کلام میں زور، اور تشبیہات میں پیچیدگی پائی جاتی ہے، اگرچہ ان میں ما بعد کے شعرا مثلاً سعدی وخسرو نے اعتدال برتا ہے، تاہم مضمون آفرینی ان سب کی مابہ الامتیاز ہے، مدحیہ اور عشقیہ مضامین میں سلف نے امکان بھر ہر پہلو کو ادا کردیا تھا، اس پر طرہ یہ کہ تمدن کی ترقی نے مذاق بدل دیا، لوگوں

کے روکھے پھیکے مضمون نگاہوں میں جچتے نہ تھے مگر لائیں تو کہاں سے؟ لامحالہ انھیں مضامین کو تشبیہ کے لباس یا استعارہ کے زیور میں سجا کر پیش کرتے تھے، یہ مضمون آفرینی کی ہوس شعرائے متاخرین کے عہد میں انتہا کو پہونچ گئی اور بالآخر یہ نوبت ہوگئی کہ شعر و شاعری معما بن کر رہ گئی، ان کا کلام بالعموم خیالی مضامین، دور از کار تخیل بعید استعارات کا گورکھ دھندا ہے جس نے شاعری کو تمامتر مغلق اور "کوہ کندن و کاہ برآوردن" کا مصداق بنا دیا،

رنگ کے اعتبار سے بعض مستشرقین کی یہ رائے ہے کہ قدما کے دور کو (ROMANTIC)[1] متوسطین کے دور کو (CLASSICAL) اور متاخرین کے عہد کو جدید (MODERN) کہنا مناسب ہوگا،

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کلاسیکل شاعری کا دور کس پر ختم ہوتا ہے؟ مستشرقین کا ایک گروہ مولٰنا جامی کو آخری کلاسیکل شاعر قرار دیتا ہے، پروفیسر براؤن اور استاذ الہند علامہ شبلی نعمانی صاحب کو مانتے ہیں، اور بعض کی نظر انتخاب علی حزیں پر پڑتی ہے، مگر یہ دیکھتے ہوئے کہ ایک طرف فغانی اور اس کے متبعین، دوسری طرف شرف جہاں اور اس کے مقلدین کے رنگ نے ایران کے لٹریچر میں ایک انقلاب عظیم پیدا کر دیا تھا جس نے فارسی ادب کے قالب میں "جدید روح" پھونک دی میری ناچیز رائے یہ ہے کہ سولھویں صدی کے آغاز کے ساتھ ہی فارسی کے کلاسیکل دور کا خاتمہ ہوگیا، اور دور جدید شروع ہوا یہی عہد اس وقت ہمارا موضوع بحث ہے، دیکھنا یہ ہے کہ اس عہد کی شاعری کے تفصیلی خصائص کیا ہیں، ہم مولانا شبلی النعمانی اپنی نادر تصنیف شعر العجم

---

[1] ان دونوں لفظوں کا صحیح مفہوم ادا کرنے کے لئے اردو میں کوئی لفظ خیال میں نہیں آتا، رومانٹک صفت ہے، اور رومنس سے مشتق ہے جس کے معنی افسانہ کے ہیں، کلاسیکل کلاسکس سے ماخوذ ہے جس کو ادبیات عالیہ سے تعبیر کر سکتے ہیں،

میں (جس سے استفادہ کا براؤن جیسے وسیع النظر کو بھی اعتراف ہے) فرماتے ہیں کہ تیموریہ عجم کے زمانہ تک نازک خیالی شاعری کا نصب العین سمجھی جاتی تھی، لیکن صفویہ کے عہد سے معاملہ بندی یا وقوعہ گوئی کا رواج ہوا، معاملہ بندی کے رنگ کا موجد مرزا شرف جہاں قزوینی وزیر شاہ طہماسپ ہے اگرچہ وقوعہ گوئی کا آغاز سعدی و خسرو کے زمانہ ہی میں ہو چلا تھا، مگر اس میں شک نہیں کہ عہد صفویہ میں اس انداز کو جو مقبولیت نصیب ہوئی وہ شرف جہاں کی بدولت ہوئی، وحشی یزدی، علی قلی میلی، علی نقی کمرہ اور ولی قانتی اسی رنگ کا تتبع کرتے تھے، شکر ہے کہ یہ انداز ہندوستان میں مقبول نہ ہوا، اور ہندوستان کی شاعری اس قسم کے مبتذل اور ناپاک خیالات سے محفوظ رہی بدقسمتی سے ہماری اردو میں ضرور آتش و جرأت جیسے بے فکرے اس طرح کی لایعنی حرکات میں مبتلا ہوئے تاہم مجموعی طور پر فضا مکدر نہیں ہوئی، وقوعہ گوئی کی تمثیل کے لئے ذیل کے اشعار کافی ہوں گے، جو نسبتہً ذرا بلند ہیں،

نہ آشنا و نہ بیگانہ نمی دانم — کہ اختلاط چنیں را کسے چہ نام کند

پس از عمرے چو بنشینم بصد تقریب در بزمش — سخن از مدعائے من کند تا زود برخیزم

عاشق نشدی زحمت ہجراں نکشیدی — کس پیش تو غم نامہ ہجراں چہ کشاید

صد بار رنجہ گشتہ ام و صلح کردہ ام — کاں مہ خبر نداشتہ از صلح و جنگ من

باآنکہ بہ پرسیدن ما آمدہ مردیم — کا یاز کہ پرسید رہ خانہ ما را

امتحاں نام نہد دل سیتے کز تو کشد — خویش را چند بہ ایں حیلہ شکیبا دارد

میرم و برزند گانم رحم می آید کہ تو — خو بہ آں بیداد ہا داری کہ با ما کردۂ

شرف جہاں کے حریف فغانی کا طرز (مضمون آفرینی) ہندوستان میں زیادہ مقبول ہوا، اس رنگ کے نامور شعرا میں محتشم شفائی عجم میں اور عرفی و نظیری ہند میں خاص امتیاز رکھتے ہیں یہاں تک کہ ایک وہ زمانہ آیا کہ جلال اسیر، طالب کلیم، شوکت بخاری، قاسم دیوانہ، بیدل، ناصر علی،

وغیرہ نے شعر کو دقت مضمون اور نزاکت تخیل کے زور سے چیستان بنا دیا،

اس مقام پر شعر من حیث الفن کے بابت یہ بحث پیدا ہوتی ہے، کہ اس کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں؟

لامحالہ یہ کہنا پڑیگا کہ تخیل و محاکات سے، شاعر مختلف مقدمات میں اپنی ذہن کی جولانی سے ربط پیدا کر دیتا ہے یا فرضی تعلق کی بنا پر ایک کو دوسرے کی علت قرار دیتا ہے، اس کو تخیل کہیں گے، کبھی وہ گذرا ہوا واقعہ ہو بہو نقل کر دیتا ہے، اس کو محاکات سمجھیں گے، مثلاً بہار میں برگ گل کا ہوا سے حوض میں گر جانا معمولی واقعہ ہے جسے دنیا نے دیکھا ہوگا، مگر شاعر کو یہ خیال گذرتا ہے، کہ معشوق کے حسن سے منفعل ہو کر بہار اپنا دفتر حسن پانی سے دھو رہی ہے،

دفتر حسن بہارست کہ در عہد تو شست   برگ گل نیست کہ از باد در آب افتادست

صائب وغیرہ کی تمثیلیہ شاعری زیادہ تر اسی انداز پر قائم ہے،

یا عاشق پر اکثر یہ حالت گذرتی ہے کہ وہ دل ہی دل میں معشوق کی بے اعتنائیوں پر شکوہ سنج اور بیزار ہو جاتا ہے، پھر اس کی ذاتی مجبوریوں کا خیال کرکے اس کو بے قصور قرار دیتا ہے، اور اپنا دل اس کی طرف سے صاف کر لیتا ہے، یہ واردات قلب شاعر و غیر شاعر دونوں پر گذرنی ممکن ہے، مگر اسکو ادا کرنے کے لئے شاعر اور صرف شاعر ہی کی زبان کام دے سکتی ہے،

صد بار رنجہ گشتہ ام و صلح کردہ ام   کان مہ خبر نداشتہ از صلح و جنگ من

پہلا شعر تخیل کی مثال ہے، اور دوسرا محاکات کی،

ان مثالوں سے اجمالی طور پر تخیل و محاکات کی حقیقت ذہن نشین ہو گئی ہوگی، اب ایک باکمال شاعر کا فرض ہے کہ دونوں کو اس خوبی کے ساتھ مصرف صحیح میں استعمال کرے کہ نہ تخیل نری ہوا بندی یا طلسم ہو، نہ محاکات محض نقالی، ظاہر ہے کہ تخیل واقعیت کے بغیر طلسم باطل سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی، اور محاکات خیال بندی کے بغیر تحصیل حاصل کے سوا کوئی خوبی نہیں رکھتی، اگر

ممدوح سے کہا جائے کہ کسی شہر میں پتھر پر آپ کے باد پا کی شبیہ بنی ہو اور کوئی شخص تازیانہ کا نام زبان پر لائے تو تصویر اڑ جائیگی تو اس مدح کو عاقل ہجو ملیح قرار دیں گے، اسی طرح اگر محبوب سے کوئی شاعر کہے، کہ

دندان تو جملہ در دہانند   چشمان تو زیر ابروانند،

تو ایسی تعریف کو لوگ منہ چڑھانا کہیں گے،

حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں عناصر کی حکیمانہ ترکیب پر شاعری کا مدار ہے، اور یہ امر کہ کس موقع پر کون سا عنصر نمایاں ہے شاعر کے مذاق صحیح پر موقوف ہے، اگر بے اعتدالی برتی گئی اور ان دونوں میں سے کوئی عنصر غائب ہو گیا یا ضرورت سے زیادہ غالب ہو گیا تو یوں سمجھو کہ شاعری کی "جان شیریں"، "قالب" سے رخصت ہو گئی،

اگرچہ تخیل و محاکات کے مدارج نہایت نازک اور ان کے اصول خالص وجدانی ہیں تاہم اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ (غزل میں) صوفیانہ، فلسفیانہ، اخلاقی، مثالیہ، عشقیہ شاعری کے اندر تخیل کی چاشنی زیادہ ہونی چاہیے، اور (قصیدہ و مثنوی میں) مناظر قدرت، رزم و بزم کے مضامین ادا کرتے وقت محاکات کی،

ہم ان بے اعتدالیوں کے نقائص پر بعد کو کسی قدر روشنی ڈالیں گے، اس وقت یہ بتا دینا کافی ہے کہ سولھویں صدی میں ایران و ہندوستان میں فارسی شعراء کے جو دو اسکول (شرف جہاں اور فغانی) ہو گئے تھے ان میں سے پہلے نے صرف محاکات کو لے لیا، اور دوسرے نے صرف تخیل کو، شرف جہاں کے مقلدین کا حال آپ مختصراً سن چکے، اب فغانی کے متبعین کو لیجئے، جن کا انداز ہندوستان میں صدیوں تک مقبول رہا،

یہ شعراء تخیل کے بادشاہ ہیں، اور نادر تشابیہ اور لطیف استعارات میں بڑی دستگاہ رکھتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ تشبیہ و استعارہ کی بدولت مضمون زیادہ واضح اور پر اثر ہو جاتا ہے،

مثلاً کسی حسین آدمی کا وصف کرتے ہوئے اگر یہ کہیں کہ اس کا چہرا آفتاب کی طرح ہے تو عبارت کا زور بڑھ جائیگا، اور اگر ترقی کرکے یہ کہدیں کہ آفتاب طلوع ہوگیا (چہرہ نمودار ہوا) تو مضمون کا اثر اور زور حدِ کمال کو پہونچ جائیگا، قدما کے کلام میں اس قسم کے استعارے اور تشبیہیں بہت ہیں متوسطین (خصوصاً نظامی وخاقانی) کی فلک پیما تخئیل نے ان پر قناعت نہ کی اور ذہانت وتلاش سے نئے مضامین ایجاد کئے، انھوں نے مرکب تشبیہوں اور پیچیدہ استعاروں سے ایک حیرت انگیز اور ہوش ربا طلسم بنا کر کھڑا کیا، مگر دقت یہ ہوئی کہ تخئیل کی اس بھول بھلیاں میں اکثر واقعیت کا سراغ لگانا مشکل ہوگیا، مولانا نظامی نے نوشابہ کے لب کو یاقوت سے مشابہت دینے پر اکتفا نہ کی بلکہ اس کے تکلم کو ایک عجیب اسلوب سے تعبیر کیا فرماتے ہیں:- "زیاقوت سربستہ بکشاد بند"

روزانہ کا فرسودہ منظر، سورج کا نکلنا اور ستاروں کا چھپنا دنیا نے دیکھا ہوگا، لیکن شاعر کی قوت تخئیل اس معمولی سی واردات کے ادا کرنے کے لئے نئے میدان تلاش کرتی اور نادر پیرائے ایجاد کرتی ہے، "کلیچہ شد آں سیم کا درس وار"، اسی طرح رات کا آنا اور سورج کا ڈوبنا دیکھو، (مولانا نظامی)

چو یاقوت خورشید را دزد برد | بہ یاقوت جستن جہاں پے فشرد
بہ دزدی گرفتند مہتاب را | کہ ایں برد آں جوہر تاب را

اب متاخرین کے دور میں تہذیب وتمدن میں بہت ترقی ہوگئی تھی اور اسبابِ تعیش کی ہر طرف فراوانی تھی، اس وجہ سے ان کی قوت تخئیل نے اگلوں کی پامال روش پر چلنا اور پرانے اسلوب بیان کو برتنا پسند نہ کیا، لامحالہ خیالی اور فرضی استعارات ایجاد کئے گئے اور بناء الفاسد علی الفاسد استعارہ در استعارہ سے کام لیا گیا اور اس طریقہ سے شاعری کی زمینوں میں مجاز کے گھوڑے دوڑنے لگے یہ نیا اندازِ بیان لطیف ہونے کے ساتھ جب تک قریب الفہم رہا کچھ مضائقہ نہ تھا،

لے خاقانی اور ان کے معاصرین کے قصائد ایسے بعید استعارات سے مالا مال ہیں،

مگر عہد اکبری کے بعد مضمون آفرینوں کی ایک جماعت پیدا ہوئی جس نے شاعری کو گورکھ دھندا بنا دیا، شعر کی تعریف یہ کیجا تی تھی کہ اس سے "نفس" کو انبساط یا انقباض" ہو لیکن جلال اسیر، شوکت بخاری، بیدل، وغیرہ کے کلام سے "طبیعت" کو تو ضرور "انقباض" ہوتا ہے باقی خیر صلاح گویا اس دور کا کلام بجائے اس کے کہ قلب کی تفریح کا ذریعہ ہو دماغ کی مشق کا سامان بہم پہونچاتا ہے اور اس کی تہ کو پہونچنے کے لئے اسی کدوکاوش کی ضرورت ہوتی ہے، جو ایک مسئلۂ ریاضی کے حل کرنے کیلئے درکار ہے، نظم پر موقوف نہیں، بیدل وغیرہ کی نثر میں بھی یہی عالم نظر آتا ہے خود فیضی وعرفی کے معاصر ظہوری کی تصانیف دیکھ جاؤ، تصنع اور اغلاق کے سوا کچھ نہ پاؤگے ہمیں ان باکمالوں کی خصوصیت یا اُن کے کمال سے انکار نہیں، مگر یہ افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اس روش خاص نے اس دور میں خاقانی جیسے تو بہت پیدا کردیئے، مگر سعدی جیسا ایک بھی پیدا نہ کیا، غرض یہ کہ اس طریقہ سے نفس مضمون واضح اور ذہن نشین ہونے کے عوض اور تاریک ومبہم ہوگیا اور تشبیہ جو محض مقصود بالغیر تھی، مقصود بالذات بن گئی،

عرفی ونظیری تک یہ صفت حدِ اعتدال سے تجاوز نہیں کرنے پائی تھی، عرفی لکھتا ہے:-

بہ عرضہ دادن شوق وبہ آب شستن پائی | بہ بیتیاری توفیق ورنگ دادن کار
بہ مردمی کہ بود ہم طویلۂ عنقا | بہ محرمی کہ بود ہم قبیلۂ اسرار

فیضی نے بھی زمین شعر میں تشبیہ اور استعارے کے دریا بہا دیئے ہیں، حمد میں کہتا ہے:-

آں نقش کہ دانیش نمونہ | کلکش زدہ نعل واژگونہ
نابش نہ بود بہ چشم بینا | کیں مے بگداز داو بینا
ہم پاشنہ ریش وہم کف آماس | چوں پاے نہم بہ دشت الماس

نظیری لکھتا ہے:-

دامن کشاں چو ابر بہ گلزار می رود	تا آب نرگس کہ و برق گیاہ کیست

اس قوت تخئیل کو اگر صحیح راستہ پر ڈالا جاتا تو یقیناً کار آمد ہوتی مگر تخئیل کے بیجا مصرف نے شعر کی سادگی اور واقعیت کو تمام تر مسخ کر دیا، ظہوری لکھتا ہے،

گل داغش کہ رستہ از شاخ	کہ چوں نے استخوانش گشتہ سوراخ

جلال اسیر کہتا ہے:-

شعلہ با داغ جگر می چکد از ابر جنوں	لالۂ بو قلموں سایۂ پروازِ من است

بیدل لکھتے ہیں:-

بہ مرغ رمے کہ نرگس او کند نگاہے ز کنجِ ابرو،
ز داغ خود ہمچو چشم آہو بناز چشمک زند پلنگش،

غنی کا شعر ہے:-

تا دید سر برہنگی طفل اشکِ ما	دریا بدست موج کلاہ حباب دوخت

ان دور از کار تشبیہات اور استعارات کا نتیجہ یہ ہوا کہ کلام پیچیدہ ہو کر معما بن گیا، پیچیدگی کم و بیش تمام متقدمینِ فغانی کے یہاں پائی جاتی ہے،

اس کے علاوہ اِغلاق کے کچھ اور اسباب بھی پیدا ہو گئے، ان شعرا کی پرواز تخئیل ان کو واقعیت کی سطح پر اترنے سے مانع آتی تھی، اور لامحالہ معمولی مضامین کے لئے اغراق و غلو کے اسالیب تلاش کئے جاتے تھے جس کے باعث شعر بعید الفہم اور بے مزہ ہو جاتا تھا، یہ عیب تقریباً تمام فغانیوں میں موجود ہے، خواہ ایرانی ہوں یا ہندوستانی، ہم شعرائے ہند کے دو تین اشعار پر اکتفا کریں گے،

عرفی کہتا ہے:-

سایہ کن ہمچو من در ملک ہستی اُمّت	سایۂ تو در عدم پیغمبرِ ہمتائے من

گھوڑے کی تعریف میں اس کا مبالغہ ملاحظہ ہو،

آں سبک سیر سمندے کہ چو گرمش سازی	از ازل سوی ابد و ز ابد آید بہ ازل
قطرہا کش دم رفتن چکد از پیشانی،	شبنم آسائش نشیند گہ رجعت بہ کفل

ظہوری

بس آفتاب کہ در سایۂ دل افتاد ست	از ینکہ سینہ بداغش مقابل افتاد ست

کبھی یہ شعرا انتہائے اجمال سے کام لیتے ہیں، گویا دریا کو کوزے میں بند کرتے ہیں، مضمون کی باقی کڑیوں تک عوام کی نظر نہیں پہونچتی اور شعر پیچیدہ ہو جاتا ہے، دیکھو عرفی ایک مضمون ادا کرنا چاہتا ہے، ایک شعر کفایت نہیں کرتا آخر دو شعروں کا قطعہ لکھتا ہے، تاہم اصل خیال مبہم کا مبہم رہتا ہے،

از بس شرف گوہر تو منشیِ تقدیر	آں روز کہ بگذاشتی اقلیمِ عدم را
تا حکم نزول تو درین دار نوشت	صد رہ بعبث باز تراشیدہ قلم را

قدسی کا شعر ہے،

عیش ایں باغ بہ اندازہ یک تنگدل است	کاش گل غنچہ شود تا دل ما بکشاید

اس اختصار پسندی کا نتیجہ یہ ہوا کہ شعرا مشکل گوئی پر اتر آئے، چنانچہ دور اکبری کے بعد کی شاعری میں تو سلاست و صفائی عام طور پر ناپید ہو گئی اور مشکل پسند شاعروں کی لے تمام ملک میں مقبول ہو گئی، اشعار ذیل سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے،

رنگ آمیزی گلہائے یکرنگی ہمینم بس	کہ ہر برگ گلے آئینۂ دیدار خود کردم
پائے حجلہ نشیں ما بخیال گرد کمیں ما	بے آرزوئے حبیس ما ز چراغ رنگ حنا طلب
زلکنت می پید نبض لب لعل گہر بارش	شہید انتظار جلوۂ خویش است گفتارش

یہی رنگ اردو میں مومن و غالب کے یہاں نمایاں ہے، جو طرز بیدل کے پیرو تھے، مگر اردو کی خوش قسمتی کہنا چاہئے کہ اس رنگ کو حسن قبول نہ ملا،

یہ تھا متاخرین خصوصاً مقلدین فغانی، کی شاعری پر مختصر تبصرہ،

ہمیں سچائی سے اعتراف کرنا چاہئے، کہ انکی تخئیل نہایت بلند اور لطیف تھی، اگرچہ بعض صورتوں میں بے اعتدالی کی حد تک پہونچ جاتی تھی،

اب متاخرین کی زبان کو لیجئے، پروفیسر براؤن کی رائے ہے کہ گذشتہ چند صدیوں سے ایران کی شاعری زبان و مضمون دونوں کے اعتبار سے "جامد" ہو کر رہگئی ہے، ہمیں اس کے پہلے حصہ سے کم از کم ضرور اتفاق ہے، زبان متاخرین کے زمانہ میں اس قدر شستہ اور لطیف ہوگئی تھی کہ ابتک باوجود مرورِ ایام اُس میں بہت کم تغیر کی ضرورت پڑی ہے، بقول مولانا شبلی مغفور متاخرین کے احسان لطیف نے زبان کو اس قدر صاف کر دیا تھا کہ ابتک ان کے زمانہ کا ایک لفظ بھی متروک نہیں ہوا، اگرچہ آج تک ایران کی شاعری سیاسی حالات کی بنا پر بہت کچھ بدل گئی ہے، تاہم شاعری کی زبان تقریباً نہیں بدلی،

زبان کی صفائی یوں تو تمام متاخرین کا خاصہ ہے، مگر فغانیوں کی مساعی اس امر میں خاص طور پر قابل ذکر ہیں، فغانی کے پیرووں نے نئی تراکیب اور نئے الفاظ استعمال کئے، اور فارسی زبان کو وسعت دی، اس طریقہ سے بڑے سے بڑا مضمون چھوٹی سے چھوٹی بندش کے ذریعہ سے ادا ہو سکتا تھا، عرفی اور فیضی، کے یہاں اس قسم کی تراکیب زیادہ ہیں،

عرفی

بہ برقع مہ کنعان کہ بود حسن آباد — بہ حجلہ گاہ زلیخا کہ بود یوسف زار

بہ نخل وعدہ تراش و قناعت عیاش — بصدق تنگ معاش و خوش آمد احرار

بہ طائرانی سنج بے اثر نغمہ، — بہ لن ترانی ہم ذوق مژدہ دیدار

فیضی کی نعت پڑھو اور ذیل کی بندشوں پر غور کرو،

آں مرکز دو ہفت جدول — گرداب پسیں و موج اوّل

چابک قدم بساط افلاک — والا گہر محیط لولاک

مشعل نہ پیش گاہ اسرار — آتش زن دودمان انکار

نظیری کا شعر ہے،

اثر عتاب بروں ز دل ہم اندک اندک — بہ بدیہہ آفریدن بہ بہانہ سازکردن

نظیری اور کلیم وغیرہ کے کلام میں محاورات کی مثالیں بھی بکثرت ہیں، جو معمولی تلاش سے مل سکتی ہیں،

البتہ اس بات کی شکایت ہے کہ انھوں نے دوسری زبانوں کے قبول کرنے میں عموماً تعصب برتا اور توسیع زبان و اسلوب کی طرف کم توجہ کی، ایرانی ہندوستان کے معاملہ میں اکثر متعصب واقع ہوئے ہیں، یہی وجہ ہے کہ عرفی نے ہندوستان میں عمر گذار دی مگر اس کے کلام میں جگر کے سوا مشکل سے کوئی ہندوستانی لفظ ملے گا، یہی حال (بجز کلیم کے) دوسرے شعرا کا ہے، زبان کی صفائی کے علاوہ ایک اور خاص بات بھی ہے جو فغانیوں اور شرف جہانیوں (متاخرین) دونوں کے کلام میں مشترک ہے وہ یہ کہ یہ شعرا متقدمین و متوسطین کے برخلاف عربی جملے اور تراکیب کم استعمال کرتے ہیں، جس کا سبب حسب تصریح علامہ شبلی یہ ہے کہ اس زمانہ میں ایران کی حکومت عرب کے اثر سے آزاد ہو چکی تھی، فیضی جوشِ مولویت کی بنا پر اپنے ابتدائی کلام میں عربیت کی جھلک دکھا جاتا ہے، مگر آخر میں شعرائے عجم کی صحبتوں میں وہ رنگ قدیم پھیکا پڑ جاتا ہے،

صنائع لفظی بھی ان کے یہاں شاذ کے حکم میں ہیں، لائق صد مبارکباد ہے کمال اسمٰعیل جس نے قدماء کے رواج کے خلاف علما سے پہلے احتجاج کیا،

متاخرین کی شاعری کے نقائص،

ان تمام باتوں کے باوجود متاخرین کے کلام میں بعض نقص بھی موجود تھے، ابھی بیان ہو چکا ہے

کہ شرفِ جہاں کے طرز نے ملک کا مذاق پست کر دیا، عشق و محبت کا بلند نصب العین ترک کر دیا گیا، اور تعیش پسند شعرائے عجم معاملہ بندی یا وقوعہ گوئی پر مائل ہو گئے، معاملہ بندی کا مفہوم کیا تھا؟ ان وارداتِ وصل و ہجر کا بیان کرنا جو ایک دنیوی عاشق کو واقعتہً پیش آتی ہیں، عشقِ حقیقی تو درکنار مجازی محبت اور وہ بھی آلودۂ ہوس، صرف یہی نہیں بلکہ اس کے وہ حیاسوز واقعات جن کو نثر میں ادا کرتے ہوئے آدمی جھجکے، بے دے کے یہ شاعری کی کائنات رہ گئی،[1]

یہ قوتِ محاکات (جو بذاتہا ایک قابل قدر صفت ہے) فغانیوں کی قوتِ تخیل کی طرح رائگاں گئی، اور علم و ادب کی صحیح خدمت سے قاصر رہی،

اب رہی مقلدینِ فغانی کی مضمون آفرینی یا خیال بندی وہ بھی (جیسا کہ مکرر عرض کیا جا چکا ہے) دور از کار مبالغوں اور بعید استعارات میں اُلجھ کر رہ گئی، ہم ابھی صراحت کر چکے ہیں کہ محاکات اور تخیل دونوں شاعری کے ضروری عناصر ہیں، شاعر کا کمالِ فن یہ ہے کہ ان دونوں کو متناسب اور معتدل انداز سے صرف کرے، اس میں بے اعتدالی یا ترکِ حفظ مدارج شعر کو مذاقِ صحیح سے گرا دیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ شعراء (جو اس تناسب کو ملحوظ نہیں رکھتے) کسی منظر یا معرکہ کا بیان کرتے وقت محاکات کا پہلو نظر انداز کر جاتے ہیں، اور تخیل کے افسوں سے ایسی نظر بندی کر دیتے ہیں کہ لوگوں کو گمان ہوتا ہے کہ ہم کسی دوسری دنیا میں پہونچ گئے ہیں، یا اپنے ممدوح یا محبوب کا وصف کرتے ہوئے خیالات کا وہ طلسم باندھتے ہیں کہ ہر طرف مبالغہ اور تصنع کا مرقع دکھائی دیتا ہے،

پہلے انداز میں واقعیت تو تھی، یہاں وہ بھی سرے سے ندارد، گویا سب سے عمدہ وہ شعر ہوتا تھا جس میں تخیل سب سے زیادہ اور بلند ہوتی تھی، اور تخیل کا مفہوم یہ قرار دیا گیا تھا کہ جس قدر بعید،

[1] اسی زمانہ اور اسی ماحول میں فارسی شاعری میں واسوخت کی بنیاد پڑی مگر آیندہ اس طرز کو ترقی نصیب نہ ہوئی،

دور از حقیقت اور مبالغہ آمیز ہو اسی قدر نادر، دلکش اور پُر از موقع چون اکذب اوست احسن او، مثال کے طور پر دیکھئے (ان مثالوں میں سے بعض میں تو خالص مبالغہ ہے، اور بعض میں کیفیت واقعیت ہے تو سہی لیکن تخیل بعید نامانوس اور پیچیدہ ہے)

عرفی

زین خجالت چون در آیم کز دلِ موجِ خون — نو عروسانِ غمت را موکشان انداختہ

نو رحیرت در شب اندیشۂ اوصافِ تو — بس ہمایون مرغِ عقل از آشیان انداختہ

من کہ باشم عقلِ کل را ناوکِ انداز ادب — مرغِ اوصافِ تو از اوجِ بیان انداختہ

از خواہش دیناالم آشوب نگردم — زین باد پریشان نکنم زلفِ الم را

بجائے خون خورشش در رحم گرے بود — کہ مست شد متولد ز بوستان نرگس

فیضی

از سبزۂ تر بچشم مینا — مستانہ ہوا شکست مینا

در دیدہ دری چشم بلبل — زد میل بہ سرمہ شاخِ سنبل

نظیری

اگر نہ آفت سر ما درخت ایمن دید — چرا ست شعلۂ بیضا بدست موسیٰ را

ثنائی مشہدی

چنان ناز بار د ز پا تا سرش — کہ رفتن تو آن ناز از بسترش

عزیز اللہ قزوینی

سبزۂ خط رستہ از بعارض لبے با آب و تاب — زانکہ دائم می خورد از چشمۂ خورشید آب

نشانی

ترا تا سبزۂ خط بر لب جان بخش پیدا شد — مسیحا بود تنہا خضر ہمراہ مسیحا شد

خانِ اعظم

باریک چو مو گیست میانے کہ تو داری — گویا سر آن موست دہانے کہ تو داری

جیسا کہ آپ اوپر پڑھ آئے ہیں، اس رنگ نے ہندوستان میں بہت مقبولیت حاصل کی اور آخر میں مسخ ہو کر شاعری کی جو صورت ہو گئی وہ یہ ہے:-

بیدل

بخیال چشم کہ میزند قدح جنون دل تنگ ما — کہ ہزار میکدہ می دود بر کاب گردش رنگ ما

جہاں جنونِ بہارِ غفلت ز نرگس سرمہ سائش دارد — ز ہر بن مو بخواب نازیم و مخمل ما قماشش دارد

غنی | تواند صوتے دادن خیالِ آں پریرو را — معتبر گر کند از بال عنقا خامۂ مورا

ان اصولی نقائص کے سوا متاخرین (جنمیں مقلدین فغانی بجا طور پر زیادہ بدنام ہیں) کے کلام میں ایک عیب یہ بھی تھا کہ وہ ایہام سے بہت کام لیتے تھے، وہ ذو معانی الفاظ استعمال کرتے تھے، اور بعید معنی مراد لیکر اس مگر دور بینو پر مضمون کی عمارت کھڑی کر دیتے تھے، سامع کا ذہن پہلے قدرۃً معنی قریب کی طرف منتقل ہوتا تھا، مگر لفظ کا سیاق وسباق آخر اصل مضمون کی جانب رہنمائی کر دیتا تھا، اور اس طریقہ سے شعر میں ایک ندرت سی پیدا ہو جاتی تھی،

اگرچہ عام طور پر متاخرین صنائع سے نفور تھے تاہم نادر خیالات ایجاد کرنے کے شوق میں انکو ایہام سے کچھ عار نہ تھا، مثلاً لفظ آب (جس کے معنی پانی، تیزی، چمک وغیرہ کے ہیں) کی مدد سے پورا شعر بنالیا،

مستانہ کشتگانِ تو ہر سو فتادہ اند — تیغ ترا مگر کہ بمے آب دادہ اند

مگر مطلب دیکھو تو خاک نہیں، کس قدر حیت و بلند مطلع تھا مگر حاصل وہی ڈھاک کے تین پات عرفی لکھتا ہے،

دہانِ یار بامن دوش رمزے گفت پنہانی — کہ من سرچشمۂ آب حیاتم ہیچ می دانی

غنی کہتا ہے،

حسن سبزے بخط سبز مرا کرد اسیر — دام ہمرنگ زمیں بود گرفتار شدم

مشہور ہے کہ یہ ایک شعر پورے دیوان پر بھاری ہے، لیکن لفظ سبز کو ہٹا دو تو شعر کی تمام عمارت زمین پر آرہیگی، کیونکہ ہمرنگ کے لفظ کا جس قدر زور ہے، سب بے کار ہو جائیگا،

ظاہر ہے کہ سبز کا لفظ جو مجازاً یا بطور محاورہ منتقل ہوا ہے، سارے شعر کی جان ہے، اسکے دور کرتے ہی ایہام کا لطف جاتا رہیگا، یہی باعث ہے کہ اس قسم کے اشعار ترجمہ کی صلاحیت نہیں رکھتے اور اگر

ترجمہ کیا جائے تو سرتاپا مضحکہ بن جائیں،

یورپ کے مشرق شناس ایجاد کے اس غلط استعمال پر بجا طور پر بہت ناک بھوں چڑھاتے ہیں کیونکہ وہ اس قسم کے ذو معانی الفاظ کی خوبی کا اندازہ نہیں کر سکتے، اسی سلسلہ میں متاخرین کی زبان کی نسبت اسقدر اور بتانا ضروری ہے کہ وہ قصائد میں بھی غزل کی لطیف اور شیریں زبان کو استعمال کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس دور کی مدحیہ نظموں میں تغزل کا انداز اور رزم میں بزم کا جلوہ نظر آتا ہے، گو اس زمانہ میں اکثر رزمیہ مثنویاں لکھی گئیں، لیکن جو بات سکندر نامہ یا شاہنامہ کو نصیب تھی حاصل نہ ہو سکی، قوم کی معاشرت اور زبان بلکہ ہر چیز پر نفیس پسندی چھا گئی تھی، یہی سبب تھا کہ اس عہد میں اگر کسی مثنوی نے قبول عام پایا بھی تو فیضی کی عشقیہ مثنوی نل دمن، اور یہی حشر قصیدہ کا ہوا، عرفی کے سوا اکبری عہد کا کوئی شاعر قصیدہ گوئی میں سلف کے قدم بقدم نہ چل سکا، ان کی لطافت نے قصیدہ کو غزل بنا دیا، اب اگر لکھتے بھی ہیں تو وہی رنگ جھلکتا ہے جو اردو میں امیر و داغ کے قصائد میں ہے، مثال کے طور پر ملاحظہ ہو

عرفی: کجا بحسن شود با تو ہم عناں نرگس — تو چشم عالمی و چشم بوستاں نرگس

اگر بصحن چمن فی المثل شجاعت او — دہد نہیب کہ ہیں یاسمین دہاں نرگس

بجو عکس لالہ زند یاسمیں در آب آتش — بجو شاخ بید کشد خنجر از میاں نرگس

یا: صباح عید کہ در تکیہ گاہ ناز و نعیم — گدا کلاہ نمدکج نہاد و شہ دیہیم الخ

اسی طرح نظیری کا قصیدہ پڑھو،

بس از ادائے نماز حج و رسوم عباد — بسیر عرصۂ گجرات اتفاق افتاد

عرفی[1] اس زمانہ کے قصیدہ گویوں میں سب سے بہتر ہو، مگر جیسا کہ ہمنے اوپر نقل کیا ممدوح کی شجاعت اس سے زیادہ نہیں بیان کر سکا، اگر یہ مضمون متوسطین میں کسی کے یہاں بیان ہوتا تو دیکھتے کہ زمین و آسمان میں تہلکہ پڑ جاتا،

سچ پوچھو تو یہ دور غزل کا دور ہے، اور اس عہد کی غزل ہر مضمون پر حادی، ان تمام امور کی تفصیل ہم آگے چلکر کرینگے،

[1] اس دور میں عرفی قصیدے کا، نظیری غزل کا، فیضی مثنوی کا بادشاہ ہے، ہم کسی موقع پر ہر ایک کی خصوصیات پر بحث کرینگے،

فقہ اسلامی کے مذاہب اربعہ

پر

ایک اجمالی نظر

از جناب احمد تیمور پاشا

مترجمہ: سید ریاست علی ندوی رفیق دار المصنفین

(۳)

مذہب حنبلی،

مذہب حنبلی امام احمد بن حنبل شیبانی رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے، جنکی ولادت سنہ ۱۶۴ھ میں بغداد میں ہوئی، اور وہیں سنہ ۲۴۱ھ میں وفات پائی، ان کی ولادت کے متعلق ایک روایت یہ بھی ہے کہ مرو میں پیدا ہوئے اور ایام شیر خواری میں بغداد لیجائے گئے، وہ امام شافعی کے ارشد تلامذہ میں تھے، جو ان کے مصر جانے سے پہلے تک برابر ان کے ساتھ رہے، عام سنی مسلمانوں کا جن مذاہب پر عمل ہے ان میں یہ چوتھا مذہب ہے اور اس کی نشو و نما بغداد میں ہوئی، پھر یہیں سے دوسرے مقامات میں پہونچا لیکن اس کی اشاعت دیگر مذاہب ثلاثہ کی طرح نہ ہو سکی[۱]، ابن فرحون دیباج میں کہتا ہے "امام احمد بن حنبل رح کا مذہب پہلے بغداد میں پھیلا پھر شام کے اکثر شہروں میں پھیل گیا، لیکن اس وقت (یعنی آٹھویں صدی میں) اس کو زوال آگیا ہے" اور ابن خلدون کہتا ہے "امام احمد بن حنبل کے متبعین کی تعداد کم پائی جاتی ہے، کیونکہ یہ مذہب، اجتہاد اور معارض حدیثوں کی تطبیق دینے میں بہت پیچھے ہے، اس کے متبعین شام، عراق اور خصوصاً بغداد اور اس کے نواحی میں بہت زیادہ ہیں، یہ لوگ دوسروں کی

[۱] الفوائد البہیہ،

بہ نسبت روایت حدیث اور سنن نبوی کے زیادہ حافظ ہوتے ہیں،

یہ مذہب مصر میں ایک مدت کے بعد یعنی ساتویں صدی میں پھیلا، علامہ سیوطی حسن المحاضرہ میں ان الفاظ میں اسکی توجیہ کرتے ہیں، "یہ لوگ دیار مصر میں بہت کم ہیں، چنانچہ وہاں کے حالات میں ساتویں صدی کے پہلے اس کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا" اس کی وجہ یہ ہے، کہ امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ تیسری صدی میں گذرے ہیں، اور ان کا مذہب تیسری صدی کے بعد چوتھی صدی میں عراق سے باہر نکلا، اور یہ وہی زمانہ ہے جبکہ مصر پر عبیدیین کو تسلط حاصل تھا جنھوں نے تمام مذاہب اہل سنت کے ائمہ و فقہا کو قتل اور جلاوطن کرکے مصر کو ان سے خالی کرالیا، اور اپنے مذہب رفض کو قائم کیا، یہ حالت چھٹی صدی کے اواخر تک قائم رہی، اور پھر مذاہب اہل سنت مصر میں پہونچے، اور سب سے پہلے حنبلی امام جو مصر میں داخل ہوئے وہ حافظ عبد الغنی مقدسی صاحب العمدہ ہیں،

اور مقریزی اپنے خطط میں لکھتا ہے، "مصر میں عہد ایوبیہ میں حنفی اور حنبلی مذہبوں کا کچھ زیادہ تذکرہ نہ تھا لیکن اس عہد حکومت کے اواخر میں مصر میں مذہب حنبلی کو فروغ حاصل ہوا،

پھر حلبیا کہ السبل الوابلہ میں ہے کہ:- قاضی عبد اللہ بن محمد بن عبد الملک حجادی کے زمانہ میں — جو سنہ ۷۳۸ھ میں مصر میں مذہب حنبلی کے عہدۂ قضا پر مامور تھے، اور سنہ ۷۶۹ھ میں وفات پائی — اس مذہب کی عام اشاعت ہوئی[۱]،

اور مقدسی کا بیان ہے کہ:- یہ مذہب چوتھی صدی میں بصرہ، اقلیم اقور، دیلم، رحاب، اور اقلیم خوزستان میں سے سوس میں موجود تھا، اور بغداد میں اس کو اور مذہب اہل تشیع کو غلبہ حاصل تھا، اسی سلسلہ میں مصر کے متعلق لکھتا ہے کہ اسکے زمانہ میں مصر میں مذہب فاطمی کی فقہ کے مطابق فتوے دیئے جاتے تھے لیکن فسطاط میں تمام مذاہب کو غلبہ حاصل تھا، اور وہیں کرامیونکا ایک محلہ تھا، اور معتزلہ اور حنابلہ کا بھی شور و غوغا تھا،

[۱] السبل الوابلہ علی ضرائح الحنابلہ لمحمد بن حمید مکی، حنابلہ کے طبقات میں ہے،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ اس مذہب کی اشاعت عام شہروں میں ہوئی، لیکن اس کے متبعین کی تعداد ہر زمانہ میں کم رہی چنانچہ خفاجی اپنی الریحانہ میں زین الدین محمد انصاری خزرجی کے ترجمہ میں لکھتا ہے، وہ انھوں نے امام احمد بن حنبل کے مذہب میں تفقہ حاصل کیا، چنانچہ یہ اپنے تلامذہ کے لئے ایک شیریں چشمہ تھے اور حنابلہ ہر زمانہ میں نہایت قلیل تعداد میں رہے، اور معززین کے ساتھ ہمیشہ یہی ہوتا ہے، جیسا کہ کہا گیا ہے،

یقولون لی قد قل مذہب احمد ۔۔۔ وکل قلیل فی الانام ضئیل

لوگ مجھ سے کہتے ہیں کہ امام احمد کا مذہب کم ہو، اور ہر کم لوگوں میں حقیر ہے،

فقلت لہم مہلا غلطتم بزعمکم ۔۔۔ الم تعلموا ان الکرام قلیل

میں نے لوگوں سے کہا کہ بس! تم نے اپنے خیال میں غلطی کی ہو کیا تم نہیں جانتے کہ شرفا کم ہیں،

وما ضرنا انا قلیل وجارنا ۔۔۔ عزیز وجار الاکثرین ذلیل

اگر ہم تھوڑے ہیں تو کوئی حرج نہیں ہمارے پڑوسی غالب ہیں، اور اکثر لوگوں کے پڑوسی ذلیل ہیں،

ہم کسی ملک میں اس مذہب کے غالب ہونے کا حال نہیں جانتے سوائے اس کے کہ اس وقت بلاد نجد میں اس کو غلبہ حاصل ہے، اور چوتھی صدی میں بغداد پر مستولی تھا، اور خصوصاً ۳۲۳ھ کے لگ بھگ کے سنوں میں یہ وہاں اپنے پورے شباب پر تھا، کیونکہ ابن اثیر اسی سنہ کے حوادث میں لکھتا ہے:-

اسی سنہ میں بغداد میں حنابلہ نے قوت پکڑی اور انھیں اس قدر اقتدار حاصل ہوا کہ سپہ سالاروں اور عام لوگوں کے گھروں کو بند کر دیتے، اگر کہیں نبیذ پا جاتے تو اس کو لنڈھا دیتے، کوئی مغنیہ ملتی تو اس کی خبر لیتے، اور اس کی ساز و سارنگی توڑ پھوڑ دیتے، بیع و شرا پر معترض ہوتے، اگر مردوں کے ساتھ عورتوں اور لڑکوں کو چلتے ہوئے دیکھتے تو تعارض کرتے اور جو عورتیں اور لڑکے ساتھ ہوتے ان کے متعلق تحقیق کرتے کہ دونوں میں کیا تعلق ہے، اگر بتانے سے گریز کیا جاتا تو پھر ان مردوں کی

خبر لیجاتی، اور انھیں پولیس کے پاس لاکر ان پر حیا سوزی کا الزام لگایا جاتا، یہاں تک کہ بالآخر جمادی الآخری میں صاحب الشرطہ بدر الخرشنی کو یہ کارروائی کرنی پڑی کہ وہ ابو محمد بربہاری حنبلی کے تلامذہ کے پاس آیا اور اعلان کر دیا کہ "دو حنبلی ایک ساتھ جمع نہ ہوں، اور نہ اپنے مذہب کے متعلق مناظرہ کریں،" اس کے بعد کہتا ہے "لیکن صاحب الشرطہ کی یہ کارروائی کچھ سودمند ثابت نہ ہو سکی، بلکہ ان کے فتنہ و فساد میں اور اضافہ ہوتا گیا، اس کے بعد ان لوگوں نے ان اندھوں پر اثر ڈال کر جو مسجدوں میں رہتے تھے اپنا ہم آہنگ بنایا، چنانچہ ان اندھوں نے یہ وطیرہ اختیار کر لیا، کہ جب کوئی شافعی المذہب ان کے نزدیک سے گذرتا اس کو ڈنڈوں سے بسا اوقات اس طرح مارتے کہ مر جانے کا خطرہ ہوتا، اس بنا پر خلیفہ راضی کا فرمان جاری ہوا کہ جس میں حنابلہ کے اس فعل پر اعتراض کیا گیا تھا،" اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ اس قسم کے فتنے صرف عوام کی عصبیت کا نتیجہ تھے، اور اکثر ان کا تعلق ان عقائد سے تھا جن میں اور لوگ ان کے مخالف تھے؛ کیونکہ، اصولاً حنبلیوں کے خاص خاص عقائد ہیں جو اور لوگوں سے الگ ہیں[1]؛

مذہب حنبلی اور مذاہب متکلمین

تاج سبکی اپنی طبقات میں لکھتا ہے، کہ:- متقدمین میں سے اکثر فضلائے حنابلہ اشعری تھے، اور ان میں سے اشعری عقیدے سے سوائے ان لوگوں کے جو اہل تجسیم سے مل گئے کوئی اور خارج نہیں ہوا، پھر کہتا ہے:- اہل تجسیم میں مذاہب اربعہ کے متبعین میں سے حنابلہ کی تعداد زیادہ ہے،،

[1] مقالہ نگار نے مذہب شافعی اور حنبلی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کو پیش نظر رکھکر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ خود شافعی المذہب ہیں، اور اس کا اثر ان دونوں مذاہب کی تاریخ بیان کرتے ہوئے نمایاں طور پر ظاہر ہوا ہے؛ "ر"

خاتمۂ سخن

اسی طرح ان مذاہب اربعہ کو فروغ ہوتا گیا اور اہل سنت کے دیگر مذاہب مٹتے گئے، یہاں تک کہ جب ساتویں صدی آئی تو تمام بلادِ اسلام پر یہی مذاہب چھاگئے، اور فقہائے اسلام نے انھیں چاروں مذاہب میں سے کسی ایک کے اتباع کو ضروری قرار دیدیا، اس لیے سنیوں کے جتنے مذاہب تھے سب کے سب ایک ایک کرکے ختم ہوگئے، لیکن مذہب ظاہری آٹھویں صدی تک زندہ رہا، پھر اس کی بھی آخری سانس نکل گئی، جیسا کہ ہم تفصیلی طور پر پہلے بیان کر چکے، چنانچہ مقریزی کہتا ہے "جب ملک ظاہر بیبرس بند قداری کا زمانہ آیا تو اس نے مصر و قاہرہ[1] میں قضاۃ اربعہ مقرر کئے جو شافعی، مالکی، حنفی اور حنبلی تھے، یہ سلسلہ سنہ ۹۲۳ھ تک قائم رہا، یہاں تک کہ تمام عالم اسلام میں ان مذاہب اربعہ کے سوا کوئی ایک مذہب بھی ایسا باقی نہ رہ گیا جس پر مذہب اہل اسلام ہونے کا اطلاق کیا جاتا، اور اسی طرح مذاہب متکلمین میں صرف مذہبِ اشاعرہ باقی رہگیا، اور انھیں مذاہب اسلام کے لئے تمام بلادِ اسلام میں مدارس، خانقاہیں، زاویئے وغیرہ قائم کئے گئے، اور اگر کوئی شخص کسی دوسرے مذہب کی پیروی کرنا چاہتا تو اس کو انھیں مذاہب میں سے کسی ایک کے اتباع پر مجبور کیا جاتا، اور کوئی ایسا شخص قاضی بھی مقرر نہیں ہو سکتا جو ان میں سے کسی ایک کا متبع نہ ہوتا، اور نہ کسی ایسے شخص کی شہادت قبول کیجاتی اور نہ کوئی شخص خطابت، امامت اور درس و تدریس کے لئے اس وقت تک منتخب کیا جاتا جب تک وہ اپنے کو ان مذاہب میں سے کسی ایک کا متبع نہ ظاہر کرتا، اور اس اثنا میں ان ممالک کے تمام فقہاء نے ان مذاہب میں سے کسی ایک کے اتباع کے وجوب پر فتویٰ دیدیا، اور نیز بہ تصریح یہ بھی ظاہر کردیا کہ ان کے علاوہ کسی دوسرے مذہب کا اتباع قطعاً حرام ہے، اس وقت سے اس وقت تک

[1] مصر سے مراد فسطاط ہے جو پہلے قاہرہ سے علیحدہ تھا پھر بعد میں دونوں متصل ہوگئے اور فسطاط قاہرہ کا ایک حصہ ہوگیا جو آج کل مصر عتیقہ سے موسوم ہے،

اسی پر عمل درآمد ہے"، مذاہب اہل اسلام سے مقریزی کی مراد جمہور مسلمانوں کا مذہب ہے، اور نہ مذہب امامیہ اسوقت موجود تھا، اور اس وقت بھی مشرق و مغرب میں معمول بہ ہے، اور مقریزی نے "مذہب اشعری" کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ بھی تحقیق طلب ہے، کیونکہ احناف اصول و عقائد میں ماتریدی مذہب رکھتے ہیں، البتہ ان کو اس لحاظ سے اشاعرہ کی صف میں داخل کیا جا سکتا ہے، جن معنوں میں تاج سبکی نے کہا ہے جسکی تفصیل اوپر گذر چکی، اور مقریزی نے حنابلہ کو شائد اس لئے نظر انداز کر دیا کہ ان کی تعداد قلیل ہے، ورنہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں اس باب میں ان کے مخصوص عقائد ہیں،

اب ہم موجودہ دور کے عام مسلمانوں کے مذاہب بیان کرکے یہ سلسلۂ کلام ختم کرتے ہیں، لیکن اب ہم جو کچھ بیان کریں گے ان کا ماخذ یورپ کی موجودہ زبانیں ہوں گی کیونکہ عربی زبان میں اس کے متعلق معلومات بہت کم ہیں"۔

آجکل مغرب اقصیٰ میں مذہب مالکی کو غلبہ حاصل ہے نیز جزائر ٹیونس اور طرابلس پر چھایا ہوا ہے، ان تمام ممالک میں مالکیوں کے علاوہ کوئی دوسرا نظر نہیں آتا، صرف نہایت قلیل تعداد میں احناف پائے جاتے ہیں، جو حکومت ترکیہ کے آثار باقیہ ہیں، اور ان قلیل التعداد احناف میں سے بھی ان کی زیادہ آبادی ٹیونس میں ہے، جن میں سے چند شاہی خاندان میں بھی ہیں، اسی لئے وہاں کے دار السلطنت میں مالکی قاضی کے ساتھ حنفی قاضی بھی نظر آتا ہے، اور ٹیونس کے تمام حدودِ حکومت میں قضاۃ مالکیہ ہیں اور خاص دار الحکومت میں جو دو قاضی القضاۃ ہیں، ان میں مرتبہ کے لحاظ سے حنفی قاضی کو تقدم حاصل ہے اور حقیقی معنوں میں اسی کو تمام قضاۃ ٹیونس پر زعامت و ریاست حاصل ہے، اور اس کو قدیم زمانہ سے "شیخ الاسلام" کا خطاب ملا ہے، اور دار الحکومت میں جو دوسرا مالکی قاضی ہوتا ہے اگرچہ نظام کے لحاظ سے حکومت ٹیونس کے تمام قضاۃ کا رئیس ہے، لیکن قاضی حنفی کے مقابلہ میں رتبہ کے لحاظ سے اس کا دوسرا درجہ ہے، لیکن اب کچھ دنوں سے اس کو بھی "شیخ الاسلام" کا لقب مل گیا ہے،

اور دار الحکومت کے دونوں قاضی "شیخ الاسلام" کے لقب سے یاد کئے جاتے ہیں، اور باوجودیکہ تمام حکومت تونس میں مذہب حنفی کے معتقدین کی تعداد نہایت قلیل ہے لیکن قدیم دستور کے مطابق جامعہ زیتونیہ کے تمام اساتذہ کی مجموعی تعداد میں سے نصف احناف اور نصف مالکی ہوتے ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ تونس میں مذہب حنفی کو صرف اس لئے امتیاز حاصل ہے کہ وہ شاہی خاندان کا مذہب ہے،

اور مصر میں موجودہ زمانہ میں شافعیوں اور مالکیوں کی تعداد غالب ہے، شافعی ریف میں اور مالکی صعید اور سوڈان میں ہیں، اور ان کے بعد احناف کی تعداد بھی زیادہ ہے، اور حکومت کا یہی مذہب ہے، اس لئے فتوی اور قضا میں اسی مذہب کا اتباع کیا جاتا ہے، باقی رہے حنابلہ تو وہاں انکی تعداد نہایت قلیل بلکہ بالکل اقل قلیل ہے، اور بلاد شام میں سنیوں میں سے نصف احناف اور نصف میں سے رُبع شوافع اور ربع حنابلہ ہیں، فلسطین میں زیادہ تعداد شوافع کی ہے، پھر حنابلہ ہیں ان کے بعد احناف ہیں اور سب سے آخر میں مالکی ہیں، عراق میں احناف کو غلبہ حاصل ہے، ان کے بعد شافعی، پھر مالکیہ اور حنابلہ ہیں، اتراک عثمانیہ، البان، اور بلاد بلقان کے باشندوں کی غالب تعداد حنفی المذہب ہے بلادِ اکراد پر شوافع کو غلبہ حاصل ہے، اور وہی بلادِ آرمینیہ میں بھی غالب ہیں، کیونکہ مسلمانان آرمینیہ نسلی اعتبار سے ترکمانی یا کردی ہیں، ایران کے سنیوں میں زیادہ تر شافعی ہیں اور ان سے جو باقی رہجاتے ہیں، وہ حنفی ہیں، مغربی ترکستان میں جس میں خیوہ اور بخارا وغیرہ ہیں حنفی ہیں، مشرقی ترکستان میں جس کو چینی ترکستان بھی کہتے ہیں، پہلے شوافع کو غلبہ حاصل تھا پھر بخارا کے علمار کی جد وجہد سے احناف کی تعداد غالب ہو گئی، اور بلادِ قوقاز وغیرہ میں حنفیوں کو اکثریت حاصل ہے، نیز وہاں شوافع بھی پائے جاتے ہیں،

بلاد ہند پر حنفی چھائے ہوئے ہیں جنکی تعداد تقریباً چار کرور آٹھ لاکھ ہوگی، وہاں شوافع بھی ایک کرور کی تعداد میں ہوں گے، اہل حدیث بھی کثرت سے ہیں، اور یہاں بعض دیگر مذاہب کے معتقدین

بھی پائے جاتے ہیں جو ہمارے دائرہ بحث سے خارج ہیں، جزائر میں سے جزیرہ سیلون، فلپائن، جاوا اور اس کے قرب وجوار کے دوسرے جزیروں کے باشندے شافعی المذہب ہیں، اسی طرح مسلمانان سیام بھی شافعی المذہب ہیں، لیکن قلیل تعداد میں احناف بھی پائے جاتے ہیں،

اور چینی ہندوستان کے باشندے مذہب شافعی رکھتے ہیں، اسی طرح آسٹریلیا کے مسلمان بھی شوافع ہیں، امریکہ میں برازیل میں تقریباً پچیس ہزار مسلمان حنفی المذہب ہیں، اور امریکہ کے دوسرے شہروں کے مسلمان مختلف مذاہب کے پیرو ہیں، جنکی مجموعی تعداد ایک لاکھ چالیس ہزار ہے،

حجاز میں شوافع اور حنابلہ کی کثرت ہے، لیکن شہروں میں حنفی اور مالکی بھی پائے جاتے ہیں، اہل نجد حنابلہ ہیں، اہل عسیر شوافع ہیں، عمان میں مذہب اباضیہ غالب ہے لیکن وہ حنابلہ اور شوافع سے بھی خالی نہیں، قطر اور بحرین میں مالکیوں کی کثرت ہے، لیکن وہاں حنابلہ بھی ہیں جو نجد سے آگئے ہیں، باشندگانِ احسار میں حنبلیوں اور مالکیوں کو غلبہ حاصل ہے، لیکن کویت پر صرف مالکی قابض ہیں،

(الزہرا جلد ۲ عدد ۱، ۲، ۳)

رسول عربی

اس کتاب کو ایک سکھ مصنف گوردت سنگھ دارا بیرسٹر نے عام فہم اردو میں لکھا، اور وہ اس قدر مقبول ہوئی کہ اس کا پہلا اڈیشن بہت جلد نکل گیا اب دوسرا اڈیشن دو ہزار کی تعداد میں چھپ چکا ہے جس میں ایک ہزار نسخے ایک صاحب مستقل طور پر خریدیں گے، بقیہ ایک ہزار نسخے متفرق طور پر فروخت ہوں گے، عام فائدہ کے خیال سے، قیمت پہلے سے نصف کر دیگئی ہے، یعنی بجائے عہ کے ۸ر شائقین جلد طلب فرمائیں،

"منیجر"

تلخیص و تبصرہ

بالشویک اور مشرق

روس ایشیا مین کیونکر بغاوت کی تخم ریزی کر رہا ہے

ماسکو مین بدبخت مشرق یونیورسٹی کے نام سے ایک یونیورسٹی قائم ہے، جسمین ہزارون طالب العلم تعلیم پاتے ہین اور اُن کے قیام وطعام کا انتظام بھی یونیورسٹی ہی کرتی ہے، اور ان کو جیب خرچ کے لیے دس روبل ماہوار دیے جاتے ہین، یہ طلبہ اگرچہ سب کے سب شرقی ہین لیکن ان مین کسی اجنبی قوم کا کوئی طالب علم نہین ہے، کیونکہ یہ سب اونھی شرقی ممالک سے تعلق رکھتے ہین جو روس کے زیر اثر ہین، مثلاً منگولیا، ترکستان، اور گرجستان کے بہت سے طلبہ اس مین تعلیم پاتے ہین، پہلے اس مین اجنبی قومون کے طلبہ بھی تعلیم حاصل کرتے تھے، لیکن چونکہ روس ان قومون کو خوش رکھنا اور ان کے ساتھ تجارتی سلسلہ قائم کرنا چاہتا تھا، اسلیے مجبوراً اس نے طلبہ کو نکالدیا، اور صرف اپنے زیر اثر شرقی طلبہ کو بالشوزم کی تعلیم پر قناعت کرلی، اور سنہ ۱۹۲۱ء مین روس نے انگلستان کیساتھ یہ معاہدہ کرلیا کہ ہندوستان اور انگلستان کی دوسری نوآبادیون مین وہ بالشویک پروپگنڈا نہ پھیلائے گا، اس وقت سے اگرچہ انگلستان روس پر عداوت کا الزام لگاتا رہتا ہے، لیکن روس اس الزام سے برات ظاہر کرتا ہے اور اس یونیورسٹی سے اجنبی طلبہ کو نکال کر اپنی نیک نیتی کا ثبوت دیتا ہے،

لیکن مین اس حالت مین جبکہ روسی سلطنت اقتصادی اور سیاسی اغراض سے برطانی نوآبادیون مین

بغاوت کی آگ بھڑکانے سے اپنی برات ظاہر کرتی ہے، ماسکو مین ایک دوسرا مستقل نظام قائم ہے، جو معاہدات کی مطلق پروا نہین کرتا، اس نظام کا نام مجلس بالشویکی یا قومیت ثالثہ ہے، جو دنیا کے تمام بالشویکون کے نمائندون سے مرکب ہے، اور ان نمائندون کے نزدیک ہر بالشویک کا یہ فرض ہے، کہ گو اوسکی قوم کا فائدہ ہو، لیکن وہ بذات خود نوآبادی قائم کرنے کی مخالفت کرے، مثلاً ایک انگریز کا یہ فرض ہے کہ وہ مصر ہندوستان اور دوسری نوآبادیون کی آزادی کا خواستگار ہو، کیونکہ ایک برطانی مزدور جبتک ایک انگریز سرمایہ دار کو نوآبادیون مین روپیہ لگانے سے روک نہ دیگا وہ اپنی مطلوبہ آزادی کو حاصل نہ کرسکے گا، اسلیے کہ برطانیہ اور آئرلینڈ کے باشندون کی تعداد ۴۶ ملین سے زیادہ نہین ہے، حالانکہ خود سلطنت انگریزی کے باشندے ۳۰۰ ملین سے زیادہ ہین، یعنی نوآبادیون کے ۹ آدمی ایک انگریز کی خدمت گذاری کرتے ہین، اس لیے جبتک انگریز سرمایہ دارون کو خدمت گذارون کی اس فوج گران سے محروم نہ کردیا جائے گا، ان کے خلاف بغاوت کرنا ناممکن ہوگا، ہندوستان یا چین، یا ایران، یا ترکی مین بالشویک خیال کے لوگون کی جو تھوڑی سی تعداد موجود ہے، وہ تبلیغ واشاعت کے لیے، روسی بالشویکون کی ہمت افزائی نہین کرتی، کیونکہ صنعت گری ومزدوری کی فضا جو بالشویک تبلیغ واشاعت کی قدرتی فضا ہے، ابتک بہت کم ملکون مین پیدا ہوسکی ہے، لیکن ان بالشویکون مین بہت سے لوگ ایسے ہین جو اس سے بالکل نہین ڈرتے اور بالشوزم کے خیر مقدم کے لیے اسکو بھی شگون نیک سمجھتے ہین، وہ خود روس کو مثال پیش کرتے ہین جو سنہ ۱۹۱۷ء مین صنعتی ماحول اور کارخانون کے لحاظ سے تمام یورپین قومون مین سب سے پیچھے تھا، حالانکہ سب سے پہلے اوسی نے بالشوزم کا پروپگنڈا قبول کیا، ان کا خیال ہے کہ شرق مین سرمایہ دارون کی قلت، خود سرمایہ دارون کی کمزوری، اور جمہوریت کی عدم اشاعت قوم کو بالشویک انقلاب کے قبول کرنے کے لیے نہایت سرعت کے ساتھ آمادہ کررہی ہے کیونکہ جمہوریت، اور سرمایہ داری ان لوگون کی راے مین دو وجوہ سے بالشوزم کے قدم کو آگے نہین بڑھنے دیتین ایک تو یہ کہ وہ مزدورون کی تکلیفون پر

اصلاحات کا مرہم لگاتی رہتی ہین، اور دوسرے یہ کہ وہ فوجی استبداد کو نمایان نہین ہونے دیتین، لیکن سردست
مشرق مین روشن خیال نوجوانون کی ایک جماعت موجود ہے، جو بالشویزم کی طرف مائل ہے اور وہ
فوج پر اپنا اقتدار قائم کرسکتی ہے اور جس طرح مصطفیٰ کمال پاشا نے قوم کو اپنے مطلوبہ انقلابات وتغیرات پر
آمادہ کرلیا ہے اسی طرح وہ لوگون کو بالشویزم پر آمادہ کرسکتی ہے اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ناگہانی
انقلابات بالشویزم کے لیے یورپ سے زیادہ ایشیا مین موزون ہین،

اس وقت روس مین ہندوستانی وطن پرستون کا ایک بہت بڑا گروہ موجود ہے، جو زمانہ
جنگ مین بھاگ کر جرمنی مین چلا آیا تھا، اور اسکی فتح کا متوقع ہوکر اسی کے ذریعہ سے اپنے وطن کی آزادی کا
امیدوار تھا، لیکن جب جرمنی نے شکست کھائی تو وہ اتحادیون کی گرفت سے بچنے کے لیے روس کی طرف
بھاگ آیا، اور اس نے بھی اوّل اوّل ان کا خیر مقدم کیا لیکن جب ان کو وہان فاقہ مستی کے سوا اور کچھ
نہ مل سکا تو وہ دوبارہ جرمنی مین چلا آیا، انھی لوگون مین ایک ہندوستانی کیمیا دان ڈاکٹر عبدالحفیظ بھی
ہین جنپر لارڈ کرزن نے یہ الزام لگایا تھا کہ روس نے ان کو افغانستان مین ہندوستان کی سرحد سے قریب
گولہ سازی کا کارخانہ قائم کرنے کے لیے روانہ کیا ہے، لیکن روسی بالشویکون کو ہندوستان مین کامیابی
کی صورتین بہت کم نظر آتی ہین کیونکہ ان کے نزدیک گاندھی کی مصالحانہ پالیسی لینن کی روش
سے مختلف ہے، اور ہندوستانی سرمایہ دارون کے فوائد انگریزون کے فوائد سے وابستہ ہین، کیونکہ
دونون کے دونون ہندوستانی مزدور سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہین، اس لیے بڑے بڑے ہندوستانی
انگریزون کے خلاف بغاوت کے یا اپنے ملک کی آزادی کے خواہان نہین ہین، اور وہ بہرحال انگریزی
شاہنشاہی کو جوان کے سرمایہ کی ضامن ہے، بالشویزم پر جو ان کو اس سے محروم کرنا چاہتی ہے ترجیح دیتے ہین،

چین مین ابھی جو فسادات ہوئے، ان مین چین کے بیرونی باشندون نے بندرون مین پہنچکر
جب خود چینیون پر گولیان چلائین تو روس نے نوجوان چینیون سے بیحد ہمدردی ظاہر کی، روسی سفیر

نے ان نوجوان چینیون کے نام ہمدردی کا خط بھیجا جسمین اون کو غیر ملکیون کے حلقۂ غلامی سے باہر آنے کی پرزور
نصیحت کی، تاہم چونکہ ابھی بالشویک روس کمزور ہے، اس لیے اوسنے ابھی تک دوسری قومون کے
معاملات مین دخل دینے سے احتراز کیا ہے، جب وہ کافی مضبوط ہوجائیگا تو وہ شاید اس اعتدال پر قائم
نہ رہ سکے گا،

(الہلال)

"ع"

مقتطف کی جوبلی

ہندوستان کے ادبی حلقون مین مصر کے فلسفیانہ رسالہ مقتطف کے پنجاہ سالہ جشن (جوبلی) کا حال
رشک اور مسرت سے سنا جائے گا، رشک اس کا کہ ہندوستان کا کوئی پرچہ جو دیسی زبان مین
نکلتا ہو یہ عمر نہ پاسکا کہ اسکی جوبلی کا خیال کیا جاسکے، مسرت اسکی ہے کہ مصر ہماری مشرقی برادری کا ایک
ممتاز رکن ہے، اور اس نے یہ درجہ پایا ہے،

مقتطف (قاہرہ) نے اپریل ۱۹۲۶ء مین اپنی عمر کے پورے ۵۰ سال ختم کئے، اس کا اجرا سب سے
پہلے ۱۸۷۶ء مین بیروت سے ہوا، ۹ برس تک یہ پرچہ وہین سے نکلتا رہا، پھر کچھ اسباب کے ماتحت قاہرہ
مین منتقل ہوا، تب سے برابر یہ عربی سمجھنے والی اقوام اور جماعتون کو علمی، فلسفیانہ، صنعتی اور زراعتی حالات
کے متعلق نئے سے نئے اور بہتر سے بہتر معلومات کا ذخیرہ مہیا کرتا رہتا ہے، مشرقی صحافت کی برادری
مین سب سے پہلا رکن یہی مقتطف ہے جسنے مشرق کو یورپین علوم اور تحقیقات سے آشنا کرنا شروع کیا،
مشرق عربی نے اس کو جو شرفِ قبول بخشا ہے اسکی سب سے بڑی سند اسکی پنجاہ سالہ عمر اور عید خمسین کی
تقریب ہے،

مصر نے اسکی خدمتون کا اعتراف اس طرح کیا، کہ ۳۰ اپریل ۱۹۲۶ء کو خاص شاہی طرب خانہ
مین خود بادشاہِ مصر کی سرپرستی مین اسکی عید خمسین (جوبلی) منائی، جوبلی کے اجتماع مین بادشاہ

کی طرف سے بطور نمائندہ ہز اکسلنسی محمد توفیق نسیم پاشا، شاہی دیوان عالی کے رئیس نے شرکت فرمائی، صدر اجلاس ہز ہائی نس محمد توفیق رفعت پاشا تھے، جنکی دعوت پر شام اور مصر کے گوشون سے ایک بڑی تعداد علماء و فضلاء کی اور جدید و قدیم دونون عہد کے وزراء اور ارباب مناصب نے شرکت فرمائی،

ہندوستان کو کسی ادبی پلیٹ فارم پر یہ دیکھنا نصیب نہ ہوا ہوگا، کہ کاشی کے پنڈت اور ہمارے علماء ہم آہنگ ہون، لیکن مصر مین اس جوبلی کے موقع پر آرتھوڈاکس قبطیون کے نائب بطریرک اور شیخ محمد مصطفے مراغی جیسے عیسائی اور مسلمان علمائے دین کو پہلو در پہلو دیکھکر ہم کو رشک کرنا چاہیئے،

مقتطف کی ادارت عربی کے دو ممتاز عیسائی اہل قلم ڈاکٹر صروف اور ڈاکٹر فارس نمر کے ہاتھ مین ہے، یہ دونون بزرگ امریکن کالج بیروت کے فاضل ہین، اس بنا پر اس جامعہ نے اس جوبلی مین خاص طور پر شرکت کی، خود جامعہ نے الگ اور اس کے طلبائے قدیم کی مجلس عام اور اس مجلس کی مختلف شاخون نے الگ الگ اپنے نمائندے روانہ کئے، مصر کے علاوہ شام نے بھی خاص طور پر حصہ لیا، یہان کی جمعیۃ الاتحاد والاحسان نے خاص نمائندے بھیجے، سان بادلو، برازیل کے تارک الوطن اہل شام نے سب سے نمایان حصہ لیا،

جلسہ گاہ مین ۴، بجے بعد ظہر سے لوگ آنے لگے، ۵ بجکر دس منٹ پر صدر نے جلسہ کا افتتاح کیا، تقریر صدارت کے بعد غیر حاضر بزرگون کے تار اور خطوط پڑھے گئے، سب سے زیادہ تعظیم اور مسرت کے ساتھ سعد پاشا زغلول کا خط سنا گیا جو بیماری کی وجہ سے شریک نہ ہو سکے تھے، اس کے بعد سر سعید شقیر نے برازیل کے تارک الوطن شامیون کی طرف سے ایک مورت نذر کی، یہ مورت سنگ مرمر کے پہیے پر کانسے کی بنی تھی، اس کے ساتھ سونے کا ایک تیر تھا، جو ۲۰ سنٹیمیٹر لانبا اور ۵ سنٹیمیٹر چوڑا تھا، اس تیر پر فوزی آفندی معلوف کے یہ اشعار لکھے تھے،

هذا امثال عروس العلم حاملة | اكاليل عن الى شيخ المجلات

لہ یہ عروس العلم کی مورت ہر جو رسالون کے سر کے پاس نقش تاج بنائی ہے،

يهدى على ذهب اكرامنا فعسى | يهدى على الماس فى يوبيله الآتى[1]

اس کے بعد حاصبیا کے تارکین وطن مقیم برازیل کی طرف سے دو سونے کی دواتین اور دو سونے کے قلم پیش کئے، پھر امریکن کالج بیروت کے طلبائے قدیم قاہرہ کی طرف سے دو دفتری گھڑیان پیش کین اور ایک مختصر تقریر کی، اس کے بعد مصر کے مشہور شاعر حافظ بک ابراہیم نے اپنا قصیدہ پڑھا اور وہان کے مشہور فلسفی انشا پرداز ڈاکٹر محمد حسین بک ہیکل کی تقریر ہوئی، اور اس پر جلسہ کا خاتمہ ہوا،

"ج"

[1] یہ ہماری تعلیم کا ہدیہ (آج تو) سونے پر پیش کرتی ہے آئندہ جوبلی مین الماس پر پیش کرے گی،

اخبارِ علمیّہ

آرمینیہ کا ایک قدیم شہر، قدیم زمانہ مین آرمینیا کے ایک دامنِ کوہ مین ایک شہر "انی" آباد تھا جس کی آبادی ایک لاکھ نفوس پر مشتمل تھی، اس شہر کو صنعت وحرفت اور تجارت مین خاص شہرت حاصل تھی، امریکہ کی ایک مجلس علمی کی اس جماعت کا گذر اس شہر مین ہوا، جو مشرق ادنی کے آثار قدیمہ کی تحقیق مین مصروف ہے، اس مجلس نے اس شہر کے متعلق ایک بیان شائع کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اس شہر کی سرزمین پر صرف ایک راہب رہتا ہے جو ایک شکستہ حال کلیسا مین مقیم ہے، اور اگر اس راہب کے ہمجلیسون مین کوئی ہے تو صرف اس کی ایک بلی اور ایک "الو" ہے،

اختر شماری، امریکہ کے بعض ماہرین فلکیات نے اختر شماری جیسے غیر متناہی سلسلۂ عمل کو بھی پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا، انھون نے اپنی جد وجہد کے نتائج شائع کر دیے ہین جس سے ہر حصۂ ملک کے ستارون کی تعداد معلوم ہوتی ہے، وہ اعداد وشمار حسب ذیل ہین،

ولایات متحدہ امریکہ	۱۹۸۴۳۹۰۰	برطانیہ عظمیٰ	۹۰۶۶۰۰،
فرانس،	۷۴۳۵۰۰،	کناڈا	۷۱۹۷۰۰،
اسٹریلیا،	۲۹۷۴۰۰،	جرمنی	۳۹۱۹۰۰،
بلجیم،	۱۱۹۶۰۰،	اٹلی	۱۰۸۷۰۰،

لیکن ہمارے مشرقی شعرا کو مطمئن خاطر رہنا چاہئیے کہ اس فہرست مین کسی مشرقی ملک کا نام موجود نہیں،

کولمبس کا مولد، کولمبس کی جائے ولادت کے متعلق مختلف روایتین ہین، بعضون کا خیال ہے کہ اسپین مین، اور ایک دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ اٹلی مین پیدا ہوا اور وہان سے منتقل ہو کر اسپین چلا گیا، یہ مسئلہ یونہی مختلف فیہ تھا کہ ایک فیصلہ کن شہادت دستیاب ہوگئی جس سے یہ پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا کہ وہ جینوا مین پیدا ہوا، یہ ایسی موثق شہادت ہے کہ خود اسپین کے مجمع علمی کو بھی قبول کرنا پڑا اور اس شہادت کے بعد اہل علم مین یہ طے شدہ مسئلہ قرار پایا کہ کولمبس اٹلی ہی کا باشندہ ہے،

بحری خرگوش، فرانس کے بعض سواحل پر ایک ایسی مچھلی پکڑی گئی ہے جو خرگوش کے بالکل مشابہ ہے، اور لوگون نے اس مناسبت سے اس مچھلی کا نام "بحری خرگوش" رکھا ہے، اس بحری خرگوش کو فرانس کے ایک علمی انسٹیٹیوشن نے ایک گرانقدر رقم مین خرید لیا ہے،

ایک تیز رفتار مکھی، انگلستان کے بعض ماہرین کا جدید اکتشاف یہ ہے کہ ایک قسم کی مکھی کی رفتار اس قدر تیز ہوتی ہے کہ وہ چوبیس گھنٹے کے اندر سارے عالم کا طواف کر سکتی ہے، یہ مکھیان بعض حیوانون کی ناک مین نشو ونما پاتی ہین، پھر ناک سے نکلکر کچھ دنون بے آب ودانہ رہتی ہین، پھر مکھی کی شکل اختیار کر لیتی ہین، ان مکھیون کی رفتار ایک سکنڈ مین ۳۶۰ میٹر ہے، اور اسی تناسب سے چوبیس گھنٹہ کے اندر پوری دنیا کی مسافت طے کر سکتی ہین، اس سے پہلے ماہرین کا خیال تھا کہ مچھر اپنے جنس سے چالیس گنا زیادہ مسافت طے کر سکتا ہے، لیکن اس مکھی کی تیز رفتاری مچھر سے بھی زیادہ بڑھ گئی ہے،

نیویارک کے اوقات، نیویارک امریکہ مین پولیس ہر تین منٹ پر کسی شخص کو گرفتار کرتی ہے، ہر سات منٹ پر کوئی نہ کوئی مردہ دفن کیا جاتا ہے، ہر ۴۴ منٹ پر کہین نہ کہین آگ لگتی ہے، اور ہر دو گھنٹہ

گھنٹہ مین کسی نہ کسی راستہ پر کوئی ایسا حادثہ ہوتا ہے جس سے کوئی مقتول ہوتا ہے اور ۴۸ گھنٹے پر کوئی نہ کوئی واقعہ قتل ہوتا ہے، اور ہر سو منٹ پر کسی نہ کسی کی شادی ہوتی ہے،

ملکہ کھیتر ائن کا سامان، حکومت روس نے ابھی حال مین ملکہ کیتھرائن کے سامان کا بڑا ذخیرہ ماسکو اور لینن گراڈ کے عجائب خانون مین دیدیا ہے، اس سامان مین قابل ذکر چیزین ملکہ کے بیش قیمت ملبوسات، بیش بہا جواہر، نادر کتابین، اور عشق و محبت کے دلچسپ خطوط ہین، ان ملبوسات مین گلابی رنگ کی ایک ریشمی قمیص بھی ہے جس کو ملکہ نے اپنے محبوب کونٹ ارلاف کو بطور یادگار کے دی تھی، اس قمیص پر نہایت خوشنما اور بہترین طریقہ سے یہ الفاظ کڑھے ہوئے ہین "ایک معزز ترین محبوب ترین خاتون کی طرف سے" اور حکومت نے ملکہ کے ایسے بہت سے عاشقانہ خطوط کو جو کونٹ ارلاف کے نام ہین سربازار فروخت کرنے کا حکم دیا ہے،

یداللہ، بیروت کی ایک معزز نوجوان خاتون نے جو اس وقت امریکہ مین مقیم ہین، ایک تاریخی فسانہ La Maind all a h یعنی "یداللہ" کے نام سے لکھا ہے، جسمین سنہ ۱۹ھ سے سنہ ۵۵ھ تک کے اسلامی تاریخ کے واقعات کا مرقع کھینچا گیا ہے، اور خصوصاً امیر معاویہ کے اپنے خاندان مین خلافت کو منحصر کر دینے سے جو برے نتائج مترتب ہوئے ان کو نمایان کیا گیا ہے، مصر و شام کے عربی اخبارات و رسائل اس فسانہ کی بڑی تعریف و توصیف کر رہے ہین،

یورپ کے مسلمانون کے اعداد و شمار، ایک رسالہ نے یورپ کے مسلمانون کے حسب ذیل اعداد و شمار شائع کئے ہین،

البانیا - ۸۳۰۰۰۰، بلغاریہ ۶۲۵۰۰۰، یونان ۴۷۵۰۰۰، مانٹینگرو ۱۰۵۰۰۰، رومانیہ ۴۴۰۸۷، روس ۱۵۲۰۰۰۰۰، دیگر بلاد یورپ ۴۶۲۳۷۰،

مجموعہ ۱۷۷۸۸۹۵۷،

"م"

ادبیات

شاعر

اور

بلبل و پروانہ،

از جناب میر ولی اللہ صاحب بی اے ال ال بی وکیل ایبٹ آباد

خطابِ شاعر بہ بلبل،

اے بلبلِ خوشنوائے بستان — این نالۂ و زاری و فغان چیست
ہر صبح و مسا شوی غزل خوان — مقصودِ غزل سرائیت کیست
در آتشِ عشق روے تابان — از جان و تنت بگو چہ باقیست
اے مرغکِ ناتوانِ نادان — زینسان بجہان نمی توان زیست
گلزار بہ نیم جان نیرزد

خطابِ بلبل بہ شاعر

اے بلبلِ گلشنِ معانی — از داغِ دلم خبر نداری
کیفیت نالہ ام چہ دانی — در سینہ زغم اثر نداری
نامحرم سوزشِ نہانی — شاید کہ دل و جگر نداری

پیوستہ بہ شغلِ شعر خوانی — کارے بجہان مگر نداری

صد شعر بہ یک فغان نیرزد

خطابِ پروانہ بہ ہُدہُد

اے بلبل و شاعر غزل گو — سرمایۂ تان سخن طرازی است

بیہودہ چرا است این من و تو — عشق است بلائے جان نہ بازی است

باشید ز دھر مدعا جو — یک عمر بصرف کام سازی است

کارِ منِ ناتوان کم گو — بر شعلۂ حسن جان گدازی است

صد سود باین زیان نیرزد

ہمہ گیریٔ عشق،

جناب سید شوکت حسین صاحب علیگ)

دہر کا ہر ذرہ الفت کا امین سرمایہ دار — جادۂ ہستی کی ہر منزل سے الفت آشکار

چاند تارے، مہر عالمگیر، آب و باد و خاک — آتش و پروانہ و شمع و گل صد سینہ چاک

سنبل و شاخ و گل و سرو و صنوبر گلستان — بلبل و تمشاد و قمری طوطیٔ رنگین بیان

بحر موج انگیز و دریائے روان و ماہتاب — ابر ژالہ ریز و برقِ تند زاد و تابناک

منضبط ہین جذبۂ باہم سے باہم اس طرح — آہنی زنجیر کے مربوط حلقے جس طرح

جذبۂ باہم ہی کا، عشق و محبت تو ہے نام — منتشر اجزا کی ہے شیرازہ بندی جسکا کام

زاہد و واعظ ہو یا سرمایہ دار و بے نوا — جسکو دیکھو ہے شہید جامِ عشق جانفزا

صوفیٔ حق آشنا کے واسطے پشت و پناہ — رہبر و راہِ حقیقت کیلئے قندیلِ راہ

طور سینا کے لیے جو شعلۂ بے باک تھا — موسیٔ عمران کا جس سے دامنِ دل چاک تھا

میرے سینہ مین بھی اب وہ سیلِ آتش ہو روان — جو تنِ خاکی مین ہے میرے لئے روحِ روان

بس یہی ہے آرزو میری حکیم چارہ ساز — "چون بمیرم از غبارِ من چراغِ لالہ ساز"

"تازہ کن داغِ مرا سوزان بصحرائے مرا"

افکارِ شوق،

از جناب محمد حسن صاحب شوق بھرایونی،

مانا کہ سوزِ ہجر سے دل داغدار ہے — دنیائے عشق مین تو یہ اک لالہ زار ہے

کس بات کا غرور ہے کیا افتخار ہے — انسان کی یہ بساط کہ مشتِ غبار ہے

ہوتی ہے ایسی مرگ بھی اک نازشِ حیات — ٹھہرا کے اور کہیے یہ کس کا مزار ہے

اے عندلیب تو ہی فقط نالہ کش نہین — جو پھول اس چمن مین ہے سینہ فگار ہے

باغِ جہان مین عکس فگن ہے جمالِ دوست — جس گل کو سونگھتا ہون عیان بوئے یار ہے

واقف نہین کہ عشق و محبت ہے چیز کیا — اتنا مین جانتا ہون کہ دل بیقرار ہے

سامان سارے توبہ شکن ہین جناب شیخ — ٹھنڈی ہوا ہے ابر اٹھا ہے بہار ہے

منزل پہ کوئی قافلہ آتا نہین نظر — چارون طرف بلند اگرچہ غبار ہے

دنیا تباہ ایسی تو یارب کبھی نہ تھی — مین جس کو دیکھتا ہون وہ زار و نزار ہے

اے دل زبان پہ لانے کی یہ بات ہی نہین — مجبوریون کا نام یہان اختیار ہے

اے شوق عرضِ حال کو جاتا ہے اسکے پاس

جسکو کہ تیری جنبشِ لب ناگوار ہے

باب التقریظ والانتقاد

مشرقی کتبخانہ پٹنہ
کی
فارسی کتابون کی فہرستین،

مرتبہ خان بہادر مولوی عبد المقتدر صاحب

مولوی خدابخش خان مرحوم کا مشرقی کتب خانہ تعارف سے بالاتر ہے، جب لارڈ کرزن (جو خود ایک عالم مستشرق اور مصنف بھی تھا) اسکے دیکھنے کو آیا، تو سرائی ڈی راس جو اس وقت صرف ڈاکٹر راس تھے، ان کے ہمراہ تھے انھون نے تحریک کی کہ اب جبکہ یہ کتب خانہ سرکاری حفاظت مین آگیا ہے، اسکی مفصل فہرست یورپ کے کیٹلاگ کے طریقہ پر ترتیب دیجائے تو بہتر ہے، لارڈ مذکور نے اسے منظور کر لیا اور چونکہ پٹنہ اس وقت صوبۂ بنگال ہی کا ایک جز تھا، حکومت بنگال نے اس کے اخراجات اپنے ذمہ لیے، تنسیخ تقسیم بنگال کے بعد سے اس بار کو حکومت بہار برداشت کر رہی ہے، اور ۱۲ سال کے عرصۂ دراز مین اسکی نو جلدین شائع ہو چکی ہین جنمین سے سات فارسی کتابون پر شامل ہین، اور دو عربی پر، یہی سات مفصل فہرستین، اس وقت زیر تنقید ہین،

ان فہرستون مین دوسری تمام خوبیون کے علاوہ ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ مرتب نے حتی الامکان بلا واسطہ اولین ذریعہ سے حصول معلومات کی کوشش کی ہے اور یہ خصوصیت اسکو

تمام دوسری فہرستون سے ممتاز کر دیتی ہے،

آئے، اب ہم ان "ہفت اقالیم" کی سیر کرین، اس وقت جو سات جلدین شائع ہو چکی ہین اونکی تفصیل یہ ہے،

۱- پہلی جلد	نظم	از فردوسی تا حافظ،
۲- دوسری جلد	"	۱۴وین اور ۱۵وین صدی کے شعرا
۳- تیسری جلد	"	۱۶، ۱۷، ۱۸ اور انیسوین صدی کے شعرا
۴- چھٹی جلد	تاریخ	عام تاریخ،
۵- ساتوین جلد	"	ہند
۶- آٹھوین جلد	تذکرہ	تذکرہ، حکایات، قصص وغیرہ
۷- نوین جلد	علوم	لسانیات و عام علوم

چوتھی اور پانچوین جلدین عربی کتابون کے متعلق ہین، اور اس وقت زیر بحث نہین، حصہ نظم مین مندرجہ ذیل کتابون کی طرف خاص طور سے توجہ مبذول کرائی گئی ہے جو کسی نہ کسی حیثیت سے اہمیت رکھتی ہین،

۱- شاہنامۂ فردوسی- یہ وہ نسخہ ہے جو علی مردان خان نے مشہور کاتب مرشد شیرازی سے خاص طور سے لکھوا کر شاہجہان کی نظر سے گذرانا تھا، اس مین تقریباً پچاس ہزار اشعار ہین، اور ۲۳ بہترین ایرانی تصاویر ہین، خطاطی کے لحاظ سے بھی یہ نسخہ خاص وقعت رکھتا ہے، اس کے علاوہ ایک اور نسخہ بھی ہے، اس مین ۱۵ ہزار اشعار اور ۲۵ تصاویر ہین،

۲- رباعیات باخرزی- سعد بن مظفر کی جو سیف الدین باخرزی کے نام سے مشہور ہین، رباعیات تقریباً ناپید تھین، صوفیہ کی اولین صف مین ان کی جگہ تھی، اب یہ رباعیات شائع بھی ہو گئی ہین، موجو

نسخہ پندرہوین صدی کا ہے،

۳- ہفت بند کاشی:- مولانا کمال الدین حسن اپنے اس مخصوص رنگ کی وجہ سے غیر فانی ہوچکے ہین، یہ نسخہ فن خطاطی کا ایک اعلیٰ نمونہ ہے کاتب کا نام محمد علی اعجاز رقم ہے،

۴- غزلیات سلمان، خواجہ جمال الدین محمد سلمان بن خواجہ علاء الدین محمد ساوُجی اپنے قصائد کی وجہ سے کافی شہرت حاصل کرچکا ہے، یہ مجموعۂ غزلیات قدیم ترین نسخہ ہے، شاعر کی وفات کے صرف ۳۳ سال بعد لکھا گیا ہے، سنِ کتابت ۸۱۱ھ ہے،

۵- دیوان صائن- مولانا رکن الدین ہروی معروف بہ رکن صائن کے کلام کا مجموعہ ہے، انکا کلام بہت کمیاب ہے، اسلیے یہ نسخہ بہت قابل قدر ہے، ۸۳۳ھ کی کتابت ہے،

۶- دیوان حافظ یون تو خواجہ حافظ کے متعدد دیوان اس کتب خانہ مین موجود ہین مگر ایک نسخہ خاص امتیاز رکھتا ہے، یہ نسخہ خاندان تیموریہ کے متعدد ارکان کے پاس رہ چکا ہے اور ہمایون و جہانگیر نے اس سے تفاؤل بھی کیا ہے، اس نسخہ پر معارف مین ایک مبسوط ریویو جون ۲۳ء مین شائع ہوچکا ہے

۷- دیوان کامران، ہمایون کے بھائی کا دیوان ہے، یہ نسخہ متعدد سلاطین و ارکانِ دولت کے کتب خانون کو زینت دیچکا ہے اس کا مفصل حال بھی کتب خانہ مشرقی والے مضمون مین بیان کیا جاچکا ہے، پروفیسر محفوظ الحق ایم اے، ایک عالمانہ مبسوط مقدمہ کے ساتھ اس دیوان کو شائع کرنے کا انتظام کر رہے ہین،

۸- شہنشاہ نامہ، عثمانی خاندان کے تیرہوین حکمران سلطان محمد ثالث کے حالات مین ہے، یہ نسخہ خود اسی سلطان کے لیے لکھا گیا تھا، اور شائد اسکا کوئی دوسرا نسخہ بھی موجود نہین ہے، اس کتاب کی تصنیف کی تاریخ اس شعر سے نکالی گئی ہے،

یک والف تا رفتہ بود از سنہ — کہ کردم در نظمش را خاتمہ

مولوی عبد المقتدر صاحب نے مصرعہ اولیٰ کو مبہم و بے معنی اور تاریخی حیثیت سے بھی ناقابل قبول بتا کر اس کو اس طرح صحیح کیا ہے،

یک والف و نہ رفتہ بود از سنہ

مگر میرا خیال ہے کہ یہ مصرعہ یون ہے،

نہ والف تا رفتہ بود از سنہ

کاتب نے "نہ" کو یک لکھدیا ہے اور "تا" کو "نا" کردیا ہے اور اس طرح سے ۱۰۰۹ھ (۱۶۰۰ء) حاصل ہوتا ہے،

۹- دیوان عجزی، ملا حسن بیگ عجزی تبریزی کا کلام بہت ہی کمیاب ہے، اس لیے خاص اہمیت رکھتا ہے،

۱۰- دیوان علی نقی کمرہ، علی نقی محتشم ضمیری، اور وحشی کا ہمعصر تھا، اور باہم خوب خوب شاعرانہ مباحثے، اور مناظرے ہوتے تھے، علی نقی ہندوستان بھی آیا تھا،

۱۱- دیوان وصلی، خواجہ محمد طاہر وصلی بن خواجہ محمد شریف ہجری الرازی، نورجہان کا چچا تھا، ہفت اقلیم کا مصنف اس کا چچازاد بھائی تھا، اس کا دیوان بھی کمیاب ہے، صرف ایتھے نے دفتر ہند کے کتبخانہ کی فہرست مین، ایک نسخہ کا تذکرہ کیا ہے،

۱۲- کلیات صائب، یون تو مرزا محمد علی صائب کے کلیات کے پانچ نسخے کتب خانہ مین موجود ہین اور ان مین ایک نہایت اچھا لکھا ہوا ہے، مگر ایک نسخہ نمبر ۲۴۳ وہ نسخہ ہے جو اسکی وفات سے آٹھ سال پہلے اصفہان مین خود اس کے گھر مین بیٹھ کر لکھا گیا تھا، اس نسخہ کا سنہ کتابت ۱۰۷۹ھ ہے،

ان کتابون کے علاوہ تصانیف جامی کے نسخے مختلف حیثیات سے لائق زیارت ہین نیز کلیات سعدی، مطلع الانوار خسرو، دیوان امامی، دیوان حسن اور انتخاب بوستان کا تذکرہ

ہم مفصل طور سے معارف جلد ۱۹ صفحہ ۹۶ - ۱۰۰ مین کر چکے ہین، اسلیے ان کو نظر انداز کرتے ہین،

اب ہم تاریخ کی طرف متوجہ ہوتے ہین، عام تاریخون مین بلعمی کے ترجمۂ طبری کا نسخہ خاص اہمیت رکھتا ہے، فارسی نثر کی ابتدائی کتابون مین اس کو ادبی حیثیت سے خاص وقعت ہے، یہ نسخہ ۸۹۰ھ کا لکھا ہوا ہے،

۲- مجمل فصیحی۔ احمد بن محمد فصیح الخوانی کی یہ تاریخ بعض حیثیت سے بہت ممتاز ہے، یہ کتاب سن وا، رسول اللہ صلعم، اصحاب کرام، ائمۂ عظام، سلاطین، مصنفین، شعراء و مشاہیر کی ولادت، وفات اور اہم واقعاتِ زندگی کی مجمل فہرست ہے، اس مین ۸۴۵ھ (۱۴۴۱ء) تک کے واقعات ہین، ۹۹۳ھ سنِ کتابت ہے،

۳- تاریخ ابو الخیر خانی مسعود بن عثمان کوہستانی نے یہ کتاب کوچکونچی کے لڑکے ابو الغازی سلطان عبد اللطیف بہادر کے نام سے لکھی تھی، ابتدائے آفرینش سے دسوین صدی ہجری تک کے حالات پر مشتمل ہے، یہ نسخہ ۹۹۹ھ کا لکھا ہوا ہے، اسلیے قدیم ترین نسخہ کہا جا سکتا ہے،

۴- خلاصۃ الاخبار۔ روضۃ الصفا کا مصنف اس کتاب کے مصنف کا نانا تھا، یہ کتاب اسی کی تلخیص ہے، مصنف کتاب خواند میر تعارف سے بالا ہے، حبیب السیر بھی اسی کی تصنیف ہے، اس مین مفصل واقعات ۸۷۵ھ تک ہے، مگر اجمالاً ۹۰۵ھ تک کے واقعات بھی درج ہین، یہ نسخہ ۹۹۶ھ کا لکھا ہوا ہے،

۵- ترجمۂ مولود النبی۔ سعید بن مسعود الکازرونی کی سیرۃ رسول کا فارسی ترجمہ ہے، مترجم کا نام عفیف بن سعید بن مسعود بن محمد بن علی بن احمد بن عمر بن عمر بن اسمعیل شیخ الشیوخ ابی علی دقاق ہے، اس نے یہ ترجمہ مصنف کی وفات کے دو سال بعد ۷۶۰ھ (۱۳۵۹ء) مین شروع کیا، حاجی خلیفہ کا خیال ہے کہ مترجم مصنف کا بیٹا تھا،

۶- مختار نامہ۔ مختار بن ابی عبید بن مسعود الثقفی انتقام حسینؓ کی وجہ سے غیر فانی ہو چکا ہے، ابوذر سلمان بن احمد شریف خانی نے اوسی کے کارنامون کو اس کتاب مین جمع کیا ہے، یہ نسخہ بہت قدیم ہے،

اور یہ کتاب بہت کمیاب ہے،

ہندوستان کی تاریخ کے متعلق بھی اس کتب خانہ مین کافی مواد ہے، چنانچہ ایک پوری جلد اسی پر وقف ہے، اس مین ۱۴ کتابون پر تنقید کیگئی ہے، ہندوستان کی عام تاریخون مین مطبوعہ تواریخ کے علاوہ گلشنِ ابراہیمی جو اگرچہ متعدد مرتبہ چھپ چکی ہے مگر اب کمیاب ہے، خلاصۃ التواریخ (مصنفہ سبحان رائے) ہفت گلشن (مصنفہ محمد ہادی) چہار گلشن (مصنفہ رائے چترمن) حقیقتہائے ہندوستان (مصنفہ لچھمی نرائن) بحر المواج (مصنفہ محمد علی خان) قابلِ ذکر ہین،

اب مختلف حکمران خاندانون اور صوبون کی تاریخ کی طرف متوجہ ہوجیے،

یون تو فیروز شاہ کے حالات مین متعدد تاریخین لکھی گئی ہین اور ان مین سے اکثر چھپ بھی گئی ہین مگر سیرۃ فیروز شاہی ایک ایسی کتاب ہے جسکا کوئی دوسرا نسخہ دنیا مین موجود نہین ہے، یہ کتاب ۱۴ ابواب پر منقسم ہے، ۱۰۰۲ھ کا لکھا ہوا ہے، اسی طرح عہد اکبر تک حالات ہین، ایک تاریخ خاندان تیموریہ ہے، اس کا بھی کوئی دوسرا نسخہ کہین موجود نہین، یہ مصور، مذہب و مطلا ہے، اور اس کے متعلق اور نیز شہنشاہ نامہ (حالات شاہجہان) کے متعلق ہم معارف مین مفصل طور سے لکھ چکے ہین، اسلیے ہم ناظرین کو اس مضمون کی طرف توجہ دلاتے ہین، ان کے علاوہ سوانح اکبری، تزک جہانگیری کا قدیم ترین نسخہ (جو قطب شاہی خاندان کی ملکیت تھا) مہاراجہ رنجیت سنگھ کے فوجی کاغذات اور شہنشاہ ہمایون کے آفتابچی کی تذکرہ بھی قابل ذکر ہے، عماراتِ آگرہ وغیرہ کے متعلق بھی بعض نادر کتابین ہین،

اب ہم ان کتابون کی طرف متوجہ ہوتے ہین، جنکا سب سے بڑا ذخیرہ اس کتب خانہ مین ہے، اور شعراء کے تذکرے، صوفیہ کے حالات، وزراء کے سوانح، اصحابِ علم و فن کی زندگی کے حالات ہین، آٹھوین جلد تقریباً اسی فن پر ہے اس مین مندرجہ ذیل نسخے قابلِ ملاحظہ و مطالعہ ہین،

۱- آثار الوزراء، مصنفہ سیف الدین مکتوبہ ۱۰۲۳ھ اس مین ۹۱۱ھ تک کے تمام مشہور مسلمان وزراء

کے حالات ہیں،

۲- فریدالدین عطارؒ کے تذکرۃ الاولیاء کی پہلی جلد کا قدیم ترنسخہ مکتوبہ ۷۲۳ھ،

۳- ابن بزاز کی صفوۃ الصفا، یہ کتاب شیخ صفی الدین اسحاق کے حالات میں ہے، ایران کی حکومت صفویہ انھی کے نام سے منسوب ہے،

۴- مجالس العشاق، اس میں متعدد ایرانی طرز کی تصاویر ہیں،

۵- حکمات الصادقین، دہلی میں جو صوفیاے کرام مدفون ہیں ان کے حالات میں یہ کتاب لکھی ہے،

۶- سفینۃ الاولیا، داراشکوہ کی تصنیف ہے، اس پر نظر ثانی ترمیم اور اضافہ خود اسی شہزادہ کے ہاتھ کا ہے،

۷- مرآۃ الاسرار، صوفیائے اسلام کے متعلق بیش بہا و کمیاب نسخہ ہے،

۸- عرفات العاشقین، تقی اوحدی کا لکھا ہوا بہت ہی کمیاب تذکرہ ہے،

ان کے علاوہ سفینہ خوشگو، ید بیضا، گل رعنا، خلاصۃ الکلام، صحف ابراہیم، ترجمہ ابن خلکان اور خاتمہ ماثر رحیمی قابل ذکر ہیں،

آخری جلد لسانیات اور مختلف علوم و فنون پر مشتمل ہے، اس میں بھی متعدد نوادر کا تذکرہ ہے لیکن طوالت کے خیال سے ہم اسکو کسی آئندہ فرصت کے لیے اٹھا رکھتے ہیں،

کتب خانہ میں اس وقت ۵۱۲۹ عربی ۵۰۰۰ فارسی ۵۶ اردو اور ۱۵ ترکی زبان کے قلمی نسخے ہیں، ان میں سے فارسی کے نسخوں میں سے ۹۶۰ کی فہرست مرتب ہو چکی ہے اور آئندہ بھی یہ سلسلہ جاری رہیگا،

ختم تنقید سے پہلے مولوی عبد المقتدر صاحب کو انکی محنت شاقہ، انکی صبر آزما تحقیقات، انکی باریک بینی، انکی پر از معلومات تنقیدات کے لیے مبارکباد نہ دینا انصاف کا خون کرنا ہے، انھوں نے ہر کتاب کے متعلق جسقدر بھی معلومات بالواسطہ یا بلاواسطہ مل سکتے تھے سب کو ہر شخص کے سامنے پیش کر دیا ہے، مصنفین کی تصانیف سنہ ولادت یا وفات یا سنہ تصنیف کے متعلق انھوں نے جو محنت کی ہے

وہ خود ہر شخص سے خراج تحسین وصول کرے گی، البتہ بعض جگہ بعض خامیاں رہگئی ہیں مثلاً سنائی کی ساتوں مثنویاں ہیں، حدیقہ، سیر العباد، کارنامۂ برق، طریق التحقیق، عشقنامہ، عقلنامہ، اور بہروز بہرام لیکن وہ آخری مثنوی کا تذکرہ نہیں کرتے، اسی طرح غریب نامہ کے متعلق انکی تحقیقات یقیناً قابل تعریف ہے لیکن یہاں بھی انھوں نے بناتی کی جگہ بنائی لکھدیا ہے، لیکن یہ اہم غلطیاں نہیں ہیں، اور اس قدر اہم و تحقیق طلب کام میں اس قسم کی لغزشیں قابل لحاظ بھی نہیں، ان فہرستوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ راتھے، ریو اور دوسرے مستشرقین نے کیسی کیسی مضحکہ خیز غلطیاں کی ہیں جنکی خان بہادر نے تصحیح کی ہے، یہ ساتوں جلدیں سپرنٹنڈنٹ، گورنمنٹ پریس، بہار داڑیسہ، گلزار باغ پٹنہ سے مل سکتی ہیں،

جمعیۃ العلماء کلکتہ کا خطبۂ صدارت،

یہ خطبہ جسمیں عالم اسلام کے مسائل پر غائر نظر ڈالی گئی ہے، اور علما کو موجودہ مذہبی خطرات سے آگاہ کیا گیا ہے، اور ہندوستان میں مسلمانوں کے فرائض سے بحث کی گئی ہے، نہایت اہم ہے، اکثر شائقین اس کا تقاضا کر رہے ہیں اس لئے ان کو اطلاع دیجاتی ہے، کہ دفتر میں اس خطبہ کے تھوڑے سے نسخے باقی ہیں، جو اصحاب چاہیں بقیمت منگوا سکتے ہیں،

قیمت ۸ ضخامت ۴۸ صفحے

"منیجر"

مطبوعاتِ جدیدہ

سرگذشت وزیر خاں لنکراں۔ جناب مسٹر محمد عبد القوی صاحب فانی ایم اے پروفیسر لکھنؤ یونیورسٹی نے جدید فارسی زبان کے ایک تمثیلی فسانہ "سرگذشت وزیر خاں لنکراں"، کا ترجمہ اُردو میں کیا ہے، جو صاف سلیس اور رواں ہے، جناب مترجم نے ابتدا میں ۲۲ صفحوں کا ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں فن تمثیلی فسانہ کی سرگذشت پر روشنی ڈالی گئی ہے، لیکن اگر ماخذ کا حوالہ دیدیا جاتا تو بہتر ہوتا، ترجمہ کے بالمقابل اصل فارسی فسانہ بھی ہے، آخر میں ایک فرہنگِ لغات ہے، جس میں فسانہ کے مشکل الفاظ کی تشریح کی گئی ہے، حجم مع فرہنگ ، ، صفحے لکھائی چھپائی اور کاغذ متوسط ہے، قیمت عہ پتہ آسی پریس محمود نگر لکھنؤ،

بہائیت کا فوٹو۔ فتنۂ بہائیت ہندوستان اور خصوصاً برما میں اپنی جڑ مضبوط کرتا جاتا ہے، مسلمانان برما بھی اس کے انسداد سے غافل نہیں ہیں، چنانچہ اسی سلسلہ میں مولوی محمد اسمٰعیل بیگ صاحب الہی ناظم جمعیۃ تحفظ مساجد و اسلام برما نے ۴۰ صفحوں کے ایک رسالہ میں بہائیت کا خاکہ پیش کیا ہے، جس سے اسلام اور مذہب بہائیت کے اصولی فرق نمایاں ہوتے ہیں، قیمت ۵ ر پتہ حافظ محمد اسحٰق صاحب مکان نمبر ۷۵ گلی نمبر ۵۰ رنگون،

سوز و گداز۔ جناب محمد عبد الرشید صاحب نے جناب شوق نیموی مرحوم کی متعدد مثنویوں کو یکجا کرکے سوز و گداز کے نام سے شائع کیا ہے، ضخامت ، ، صفحے کاغذ اور لکھائی چھپائی معمولی ہے قیمت ۱۲ر پتہ: جناب محمد رشید صاحب نیمی ڈاکخانہ نگر نہسہ ضلع پٹنہ،

نکاتِ مرزا۔ مولانا ابو الوفا ثناء اللہ صاحب امرتسری نے "نکاتِ مرزا" کے نام سے ۱۴ صفحوں

کا ایک رسالہ لکھا ہے، جس میں مرزا غلام احمد قادیانی اور مولوی عبد اللہ صاحب چکڑالوی اہل قرآن کے چند اُن نکات و رموز کی حقیقت آشکارا کرنے کی کوشش کی ہے، جو اُنھوں نے قرآن مجید کی مختلف آیات کریمہ میں اپنے حسب منشا پیدا کئے ہیں، کتابت و طباعت اور کاغذ اچھا ہے، قیمت ۵ ر پتہ:۔ دفتر اہل حدیث امرتسر،

مجموعۂ قصائد مومن۔ جناب ضیاء احمد صاحب ایم اے بدایونی جناب مومن خاں مومن دہلوی کے کلام کو تصحیح و ترتیب کے ساتھ شائع کرنا چاہتے ہیں، اس سلسلہ میں اُردو قصائد کا ایک مجموعہ سعی کوشش سے تصحیح کرکے تعلیقات کے ساتھ شائع کیا ہے، ابتدا میں ایک مقدمہ ہے، جسمیں مومن خاں کے سوانح زندگی بیان کرکے ان کے کلام پر تبصرہ کیا گیا ہے، ضخامت علاوہ مقدمہ و دیباچہ چھوٹی تقطیع پر ۱۰۲ صفحے کاغذ اور لکھائی چھپائی معمولی ہے، قیمت ۱۲ر پتہ، الناظر بک ایجنسی لکھنؤ،

سلسلۂ دینیات۔ جناب مولوی ابوبکر شیث صاحب فاروقی نے طلبہ کے استفادہ کے لئے عبادات پر چھوٹے چھوٹے رسالے لکھنا شروع کئے ہیں، اس سلسلہ کا دوسرا نمبر "نماز کی کتاب"، ہے جس میں نماز کے تمام مسائل مختصراً بیان کئے گئے ہیں، حجم چھوٹی تقطیع پر ۷۵ صفحے، قیمت ۳ر اور تیسرا نمبر "تحفۂ اعتکاف" ہے جو رویت ہلال اور اعتکاف کے مسائل ہیں، حجم چھوٹی تقطیع پر ۸۰ صفحے قیمت ۱ر پتہ:۔ دائرہ مطبوعات ملیہ جون پور،

مدح پیغمبر الٰہ۔ جناب محمد عبد الرشید صاحب نے جناب قادر بادشاہ صاحب بادشاہ رئیس وانمباڑی مدراس کے نعتیہ کلام کو یکجا کرکے شائع کیا ہے، مدراس میں اُردو کے نفوذ و اثر کے لئے کتاب بسا غنیمت ہے، حجم ۶۲ صفحے، جناب مرتب سے نمبر ۸، کوچہ گڈنگ مدراس کے پتہ پر مل سکتی ہے،

رفیق زمیندار۔ جناب شیخ نور الٰہی صاحب ایم اے ال ایس ایس انسپکٹر آف اسکول ملتان ڈویژن نے چھوٹے بچوں کے لئے قصہ کے پیرایہ میں چند اخلاقی، تعلیمی اور معاشرتی نصائح لکھے ہیں،

حجم ۳۰ صفحے، لکھائی چھپائی بچوں کے مناسب ہے پتہ:- مسرز عطر چند کپور اینڈ سنز تاجران کتب لاہور

خلاصۂ اسلام، جناب مولوی احمد علی صاحب نے چھوٹے چھوٹے رسائل کا سلسلہ جاری کیا ہے، جن کے ذریعہ وہ اشاعت وحفاظتِ اسلام کی خدمت انجام دیتے ہیں، ان رسائل میں ایک "خلاصۂ اسلام" ہے جس میں قرآن مجید کی ان آیتوں کو جو اصول اسلام سے تعلق رکھتی ہیں پیش کر کے ان کا خلاصہ اور ماحصل سمجھایا ہے، حجم چھوٹی تقطیع پر ۱۲ صفحے، دوسرا رسالہ "خلق محمدی" ہے جس میں اخلاق نبوی بیان کئے گئے ہیں حجم چھوٹی تقطیع پر ۲۰ صفحے تیسرا رسالہ "اصلی حنفیت" ہے جسمیں مذہب حنفی کو احناف کے فتاوی سے اس کے اصلی خط وخال میں پیش کیا گیا ہے، اور آج کل بعض مزخرفات وبدعات جو حنفیت کا جزو سمجھے جاتے ہیں ان کی تشریح کی گئی ہے حجم چھوٹی تقطیع پر ۳۶ صفحے ان میں سے ہر رسالہ ایک ایک آنہ کے ٹکٹ میں انجمن خدام الدین شیرانوالہ دروازہ لاہور سے مل سکتا ہے،

خرافات عزیز، جناب مرزا یاس یگانہ لکھنوی عظیم آبادی نے جناب عزیز لکھنوی کے بعض کلام پر تنقیدی نظر ڈالی ہے، اور اسکو "شہرت کاذبہ یا خرافات عزیز" سے موسوم کر کے شائع کیا ہے، تنقید وتبصرہ توفی نفسہ ایک ادبی خدمت ہے، لیکن زیر تبصرہ رسالہ میں جو اسپرٹ نمایاں ہے اور طرز نگارش میں جو لب ولہجہ اختیار کیا گیا ہے، وہ جناب یاس یگانہ کے شایانِ شان نہیں حجم چھوٹی تقطیع پر ۷۶ صفحے لکھائی چھپائی اور کاغذ نہایت معمولی، قیمت ۸، پتہ مرزا یاس یگانہ عظیم آبادی بالائے قلعہ علی گڈھ،

مجالس حسنہ، جناب ملا محمد الواحدی صاحب نے جناب خواجہ حسن نظامی صاحب کے چند ملفوظات کو "مجالس حسنہ" کے نام سے شائع کیا ہے، حجم ۸۰ صفحے قیمت ۸، پتہ نظام المشائخ پوسٹ بکس نمبر ۱۵ دہلی،

نغمۂ افسوس، جناب سید محمد علی صاحب افسوس ٹونکی وکیل درجہ اول نے اپنا مجموعۂ کلام "نغمۂ افسوس" کے نام سے شائع کیا ہے حجم ۱۶ صفحے لکھائی چھپائی معمولی اور کاغذ عمدہ ہے قیمت ۸، جناب افسوس جاورہ، مالوہ کے پتہ سے مل سکتی ہے،

مجلد ہیژدہم | ماہ ربیع الاول ۱۳۴۵ھ مطابق ماہ اکتوبر سنہ ۱۹۲۶ء | عدد چہارم

مضامین